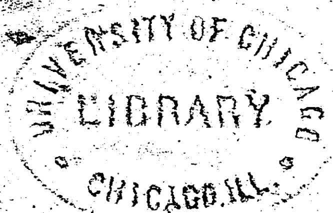
Δος μοι
που στω
oder
Das Abhäng-
igkeitsver-
hältnis der
4 Evv.



ΔΟΣ ΜΟΙ ΠΟΥ ΣΤΩ

oder

das Abhängigkeitsverhältniss der vier kanonischen Evangelien unter einander.

Nachgewiesen vom Standpunkte des Glaubens.

[Melcher, J. W.]

St. Johannis Evangelium und seine erste Epistel, St. Pauli Epistel, sonderlich die zu den Römern, Galatern, Ephesern, und St. Petri erste Epistel: das sind die Bücher, die dir Christum zeigen und alles lehren, was dir zu wissen noth und selig ist, ob du schon kein ander Buch nimmer sehest oder hörest. — Die Propheten haben ohne Zweifel in Mose, die letzten Propheten in den ersten studirt, und deren gute Gedanken vom heiligen Geist eingegeben, in ein Buch geschrieben. Ob aber denselben guten treuen Lehrern und Forschern in der Schrift zuweilen auch mituntergelaufen viel Heu, Stroh und Stoppeln und sie nicht lauter Silber, Gold und Edelsteine baueten, so bleibt doch der Grund da, das andere verzehret das Feuer. Luther.

Berlin, 1847.
Verlag von Justus Albert Wohlgemuth.

Vorwort.

Ἔρχου καὶ ἴδε.

Sapere aude.

In diesen beiden Exhortationen liegt alles, was der Verfasser dieser Schrift als Vorwort zu sagen das Bedürfniss hat: denn er glaubt, dass, wer kommt und siehet, und von etwaigen vorgefassten Meinungen hinsichtlich der Dignität der einzelnen Evangelien sich zu emancipiren den Muth hat, der den Inhalt des Buches im Ganzen seinem Titel entsprechend finden und darüber das, was er nicht findet, leicht zu entschuldigen wissen werde. Da indess die Gewohnheit als Vorwort ein Mehreres nicht nur erlaubt, sondern fordert, sei Folgendes hinzugefügt.

Die Bestimmtheit des Urtheils im Nachstehenden wird vielleicht manchen Leser anfangs unangenehm berühren, weil sie von vorn herein etwas unvermittelt entgegentritt. Der Gang der Abfassung hat das verursacht, und der Leser wird sich im Verfolg leicht damit aussöhnen.

Sollte der Verfasser zu Anfange mit dem Titel in Widerspruche nicht vom Standpuncte des Glaubens aus zu operiren scheinen: so versichert er vorläufig, des Glaubens zu sein, welchen der Herr ausspricht in seinem *Ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται· οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρέλθωσι.* Wohl möchte er lieber den Beruf gehabt haben, überall nur die Göttlichkeit und Herrlichkeit Christi,

seines Reiches, seines Werkes, seiner Lehre, als, durch Blosslegung der inneren Mängel die Abhängigkeit dreier Evangelisten nachzuweisen; allein ἑκάστῳ ὡς ὁ Θεὸς ἐμέρισε . . . . . ἔχοντες δὲ χαρίσματα κατὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσαν ἡμῖν διάφορα Röm. 12, 3. 6. Wohl ist er, vieles Schöne, Tiefe und Wahre auch bei Luc., Mark. und Joh. im Unterschiede von Matth. anzuerkennen, gern bereit, dennoch konnte er nicht anders, als überall den Gegensatz scharf herauskehren; die Natur der Aufgabe forderte das.

Dass er im Einzelnen sich noch werde hin und her vergriffen, hier zu viel und da zu wenig bewiesen haben: davon ist er *a priori* überzeugt; es ist das bei der ersten unabhängigen Durchführung einer Theorie der Evangelien-Entstehung nicht anders möglich.

Wenn er seinen Namen verschweigt, so war das gar nicht seine Absicht, sondern er hat darin blos treuer Freundesliebe nachgegeben, und zwar, weil es Werth und Wirkung des Buchs nicht beeinträchtigen könne, und weil es ihm allerdings zugleich am meisten zusagt, ungenannt zu bleiben, so sehr er es auch sonst für seine Pflicht hält, mit Paulo durch Ehre und Schande, durch böse Gerüchte und gute Gerüchte getrost hindurchzugehen.

Inhaltsverzeichniss.

Erster Theil.
Lucas in seinem Verhältnisse zu Matth. und Markus.

Zweiter Theil.

Das Verhältniss des vierten Evangel. zu den drei ersten.

Erster Theil.

Lucas in seinem Verhältnisse zu Matthäus und Markus.

Kapitel I.

Comparative Betrachtung dreier Stücke, deren Identität bei Matth., Mark. und Luc. ausser Zweifel ist.

1. Die Heilung des παραλυτικός. Matth. 9, 1—8.

Da wir, nur aus sogenannten inneren Gründen das Verhältniss der Evangelien unter einander festzustellen, hier den Versuch machen wollen und dies Verhältniss vorläufig eine unbekannte Grösse ist: so zeigen wir am ersten Stücke umständlich, dass bei Matth. die Form dem Inhalte genau entspreche.

Matth. sagt uns vom Herrn: *ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν. Καὶ ἰδοὺ, προσέφερον αὐτῷ παραλυτικὸν ἐπὶ κλίνης βεβλημένον.* Wie kamen sie dazu? Wir dürfen uns denken, es ist den Bewohnern eines Hauses, von welchen einer durch die Gicht an den Füssen gelähmt ist, das Gerücht von Jesu Wunderheilungen zu Ohren gekommen. Sie haben Ursache zu glauben, dass er auch ihrem Kranken, falls er ihn sähe, würde helfen können und wollen. Aber dem sie so Grosses zutrauen, vor dem haben sie auch so viel Ehrfurcht, dass sie ihm nicht zumuthen, sich zu ihnen zu bemühen. Wollen sie also Hülfe für ihren Kranken, so muss er ihrer Meinung nach zu ihm gebracht werden. Daher *προσέφερον* etc. Und nun folgt der Grund, warum der Herr sich zur Heilung bewogen fand: *καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν.* Der Glaube war immer das nothwendige geistige Verbindungsmittel zwischen Christus und denen, welchen von ihm geholfen werden sollte. Aber

woher weiss der Berichterstatter, dass das *ἰδὼν τὴν πίστιν αὐτῶν* stattfand? Entweder hat der Herr irgendwie sein Wohlgefallen an dem Glauben der Leute zu erkennen gegeben, oder eine Frage darnach gethan. Jedenfalls sehen wir hier, dass der Berichterstatter, das zur Gemeinschaft zwischen Christus und dem *παραλυτικὸς* nothwendige geistige Band bemerklich zu machen, nicht vergisst.

Der Gichtkranke liegt auf seiner *κλίνῃ* vor den Füssen des Herrn und blickt voll Ehrfurcht zu ihm auf. Der Herr versteht seinen Blick, in welchem ein sehnliches Verlangen nach Hülfe und ein kindliches Vertrauen sich deutlich ausspricht. Aber er spricht nicht zu ihm, wie man erwarten sollte: *Ἆρόν σου τὴν κλίνην καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου*, sondern: *Θάρσει τέκνον, ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου.* Wie denn? Christus giebt ihm etwas Anderes, als er und die Seinigen verlangen? Und doch handelt der Herr gewiss nicht ohne Grund und Absicht. War also der Kranke Sünder in besonderem Sinne des Wortes? War seine Krankheit die Folge seines Lasters, so dass der Herr für gut findet, ihn vor allem auf seine Schuld hinzuweisen? — Das anzunehmen wäre unzart, wäre hart nicht nur gegen den *παραλυτικὸς*, sondern auch gegen den Herrn. Wer diese Annahme leicht in Bereitschaft haben kann, der muss wohl die Liebe schlecht kennen, welche auch der Sünden Menge decket. Und einem schwer Leidenden, ehe man ihm hilft, mit anderen Worten vorhalten: Siehst du, das kommt von deiner Ausschweifung! ihn geistig zuvor auf die Folter spannen: kann das der gethan haben, welcher Matth. 11, 28. 29 ruft: *Δεῦτε πρός με πάντες, ... ὅτι πρᾶός εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ?* und 21, 31: *Οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ?* Der Herr wendet auch durch seine Anrede allen derartigen Verdacht der Umstehenden ab, indem er den Kranken *τέκνον* nennt; wie denn auch sonst kein Zeichen vorhanden, dass irgend einer von jenen ihn für einen besondern Sünder gehalten.

Oder kam der Kranke mit einem über seine Sünde zerschlagenen Herzen, so dass ihm mehr daran lag, Versicherung der göttlichen Gnade, als leibliche Heilung zu haben? O gewiss musste er in einer solchen Gemüthsverfassung sein, dass der erw. Zuspruch des Herrn bei ihm seine Wirkung haben konnte, denn sonst hätte derselbe nicht gegeben werden können. Allein zunächst han-

delte es sich um leibliche Heilung, und jene geistliche konnte nachfolgen und auch anders zu Theil werden.

Oder will der Herr diese Gelegenheit benutzen, um auf den wichtigen Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel überhaupt hinzuweisen? Um den Preis, den Kranken vor einer zum Theil selbstgefälligen und richterischen Umgebung für einen besonderen Sünder zu erklären, hätte er das gewiss nicht gethan. Auf jenen Zusammenhang aufmerksam zu machen, dazu war auch immer und überall Gelegenheit.

Nein, die Erklärung des Herrn meint überhaupt nicht den Kranken, sondern die Gesunden, welche dabei sind. Er hat schon mehrere wunderbare Heilungen verrichtet; es ist das nichts Neues mehr an ihm. Manche, die sein Wunderthun sehen, denken nichts mehr dabei; sie sind es eben schon von ihm gewohnt. Andere denken, ob er wohl nicht einer der gewöhnlichen Wunderärzte sei, die durch magnetische Kräfte oder sonstwie Kranke heilen. Es fehlt daran, dass man seine Wunder aus göttlicher Machtvollkommenheit ableite: daher muss der Herr, besonders den gegenwärtigen Schriftgelehrten, einen Strahl seiner Göttlichkeit in's Auge leuchten lassen, indem er vor der Heilung etwas vollbringt, wovon jedem klar ist, dass es allein Gott zustehe. Daher *ἀφέωνται* etc. Und dass die Splitterrichter aus diesen Worten keinen Schluss auf eine besondere Sündigkeit des *παραλυτικὸς* machen konnten, dafür war gesorgt mit dem Ausdrucke: *θάρσει τέκνον*.

Der Herr hat sich auch nicht verrechnet, denn sofort: *Τινὲς τῶν γραμματέων εἶπον ἐν ἑαυτοῖς· οὗτος βλασφημεῖ.* Es hat gezündet; sie schliessen ganz richtig, dass er sich göttliche Hoheit und Würde, welche ihnen aus blosser wunderbarer Heilung nicht mit Nothwendigkeit zu folgen schien, beilege. Jetzt kann sie der Herr bei ihren Gedanken fassen.

Psychologisch wohlthuend und grossartig finden wir es vom Berichterstatter, dass er mit einem einfachen *καὶ ἰδὼν τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν* weiterschreitet. Wir sehen daran, er lebt in der Anschauung vom Herrn, dass es für denselben weiter nichts als eines *εἶπον ἐν ἑαυτοῖς* bedurfte, um ihre Gedanken zu wissen und auf sie einzugehen. Er giebt uns nicht seine Reflexion oder Verwunderung über das höhere Wissen Christi, er giebt nur die Geschichte.

Er verliert sich nicht in Anstaunen und Ausmalung des Wunders der leiblichen Heilung die geistige, welche der Herr mit den Schriftgelehrten vornimmt, verabsäumend, sondern die höhere geistige Tendenz des Herrn bei dieser leiblichen Hülfe tritt deutlich in der Erzählung hervor. Das Irdische, Leibliche ist durch himmlische, geistige Strahlen beschienen und verklärt.

Ἱνατί ὑμεῖς ἐνθυμεῖσθε πονηρὰ ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν; Τί γάρ ἐστιν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν· ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι, ἢ εἰπεῖν· ἔγειραι καὶ περιπάτει; Das scheint euch ein Eingriff in Gottes Rechte zu sein, wenn ich sage: *ἀφέωνται* etc.? und das nicht, oder doch weniger, wenn ich Kranken mit einem Worte die Gesundheit gebe? Ist denn dies nicht eben so gut That und Beweis göttlicher Allmacht? Muss nicht, der Kranke so wunderbar heilt, und also die Folge der Sünde aufhebt, auch der sein, der die Sünde selbst vergeben kann? Wie schlecht denkt ihr nach! Eins ist nicht leichter und nicht schwerer, denn das Andere; beides sagt dasselbe von mir aus. Darüber erschreckt ihr, damit scheine ich euch Gott zu lästern, dass ich sage: *ἀφέωνται* etc.? Mit jeder wunderbaren Heilung thue ich dasselbe.

Ἵνα δὲ εἰδῆτε, ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου etc. — Die leibliche Heilung an sich steht nunmehr als Nebensache da. Das *εἰδέναι* der Schriftgelehrten, das *ἐθαύμασαν καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν* der *ὄχλοι* und überhaupt die Erwirkung der *πίστις* ist Hauptsache, Ziel und Zweck des Ganzen.

Wir gestehen, an dieser Relation des ersten Evangeliums nichts zu vermissen und nichts überflüssig zu finden. Sie ist durchaus einfach und vollkommen klar, ein knappanliegendes Gewand für den Inhalt, in jedem Zuge des Herrn würdig.

Lucas 5, 17—26.

Statt des einfachen, aber genügenden *ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν* lässt Lucas erst „es sich begeben an einem Tage" *καὶ ἐγένετο ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν* und den Herrn *διδάσκων* sein. Statt *τινὲς τῶν γραμματέων* setzt er Pharisäer und Schriftgelehrten gekommen aus verschiedenen Provinzen. Vollends in's Grenzenlose geht der dritte Strich seines Gemäldes *καὶ δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτούς*, welches Luther treffend lucassisch übersetzt hat: „half jedermann"; nämlich magisch und unwillkürlich und

ohne das Mittelglied des Glaubens? Mit *καὶ ἰδοὺ* schliesst Lucas an Matth. an, aber statt des einfachen *προσέφερον* nimmt er dann *ἄνδρες φέροντες*. Denken wir uns den wirklichen Hergang der Sache, so werden wir sagen müssen: Matth. setzt sehr richtig das *ἄνδρες* nicht, denn wahrscheinlich war doch die Mutter oder die Frau des *παραλυτικὸς* die erste, welche anfasste, um ihn herbeizubringen. Dann sind die *ἄνδρες* bei Lucas in Verlegenheit wegen des Hinzukommens. Ganz natürlich. Der Verfasser hat V. 17 das Haus von einer grossen Menschenmasse umlagert werden lassen. Was machen seine *ἄνδρες*? Nun sie führen ihren Namen mit der That, sind stark und kühn; sie steigen mit dem Kranken auf das Dach *ἀναβάντες ἐπὶ τὸ δῶμα διὰ τῶν κεράμων καθῆκαν αὐτὸν σὺν τῷ κλινιδίῳ εἰς τὸ μέσον ἔμπροσθεν τοῦ Ἰησοῦ*. Zur Erklärung dieses Ausserordentlichen möchte man Appellation an die morgenländische Bauart der Häuser gern gelten lassen, wenn man nur nicht sähe, wie dies unnatürliche und gefährliche Spiel des V. 18. 19 durch die maasslose Uebertreibung des V. 17 herbeigeführt wird; wenn man nur nicht sähe, dass der Autor durch dies Ungeheure das Wunder zu vergrössern und den bei Matth. anerkannten Glauben der Träger zu verherrlichen glaubte; wenn man nur nicht den einfachen, natürlichen Hergang der Sache überhaupt aus Matth. schon kennete.

Dass V. 20 der Verfasser aus dem *τέκνον* des ersten Ev. ein *ἄνθρωπε* mache, ist durchaus unzulässig; das *τέκνον* ist, wie nachgewiesen, ganz absichtlich vom Herrn gebraucht und kann so nicht vertauscht werden. Statt des *εἶπον ἐν ἑαυτοῖς* setzt Luc. das überaus volle *ἤρξαντο διαλογίζεσθαι λέγοντες;* für *οὗτος βλασφημεῖ* verstärkt: *Τίς ἐστιν, ὃς λαλεῖ βλασφημίας; τίς δύναται ἀφιέναι ἁμαρτίας, εἰ μὴ μόνος ὁ θεός;* Ja, nun ist das *ἐπιγνοὺς τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν*, so z. s. keine Kunst mehr. Das Wunder, dass der Herr die unausgesprochenen Gedanken der Schriftgelehrten wusste, was bei Matth. zwischen den Zeilen zu lesen, wird von Luc. durch Vergrösserung nicht nur verkleinert, sondern geradezu verwischt. In V. 23. 24 hat Luc. wörtlich, wie Matth., nur dass er die schwere, elliptische und doch natürliche Construction des Matth. durch Einschiebung eines *σοὶ λέγω* zu erleichtern sucht. Aber für das kurze und doch ausreichende *ἐγερθεὶς ἀπῆλθεν* schreibt er: *παραχρῆμα ἀναστὰς ἐνώπιον αὐτῶν ἄρας,*

ἐφ᾽ ᾧ κατέκειτο ἀπῆλθε .... δοξάζων τὸν θεόν. Das ἐθαύμασαν καὶ ἐδόξασαν bei Matth. steigert er in ἔκστασις ἔλαβεν ἅπαντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν, καὶ ἐπλήσθησαν φόβου. Während die Schlussworte bei Matth. ehrfurchtgebietend klingen, ist es bei Luc., als ob in dem λέγοντες· ὅτι εἴδομεν παράδοξα σήμερον sich nachträglich die gesättigte Schaulust äusserte.

Mark. 2, 1—12.

Im Allgemeinen gilt alles, was von Luc. gesagt worden, auch von Mark., denn er folgt dem Lucas-Texte, nur dass er diesen erweitert und, wo möglich, noch steigert. Bei dem διδάσκων des Luc. fragt er sich: wo? und nimmt sich wahrscheinlich aus Matth. die Antwort: Καπερναοὺμ. Bei der grossen Menschenmasse fragt er: wie sie dahin kam? und setzt hinzu: ἠκούσθη, ὅτι εἰς οἶκόν ἐστιν. Das διδάσκων löst er auf in ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον, und weil nun sein Satz allzu schleppend werden würde, wenn er noch das magische: καὶ δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτοὺς setzte, so lässt er das weg. Dann setzt er das bei Luc. zu φέροντες fehlende *Verbum fin.* ἔρχονται hinzu, und weiss nun nicht blos, dass die Träger ἄνδρες waren, sondern auch, dass sie ihrer vier waren. Der stufenweise Fortschritt der Erzählung von Matth. durch Luc. zu Markus ist hier mit Händen zu greifen. Nachdem Markus aus der κλίνη ein κράββατος gemacht, lässt er auf dem Hause noch anschaulicher verfahren, als Luc., denn ἀπεστέγασαν τὴν στέγην ὅπου ἦν· ἐξορύξαντες χαλῶσι τὸν κράββατον, ἐφ᾽ ᾧ ὁ παραλυτικὸς κατέκειτο. Zum Beweise aber, dass er nicht blos Lucas, sondern auch Matth. Text vor sich hatte, schreibt er nicht ἄνθρωπε, sondern stellt τέκνον wieder her, sowie sein Blick auch noch das τινὲς τῶν γραμματέων zugleich aus Matth. mitnimmt. Zu ἐπιγνοὺς setzt er εὐθέως und τῷ πνεύματι αὐτοῦ. Er scheint zu bemerken, wie Luc. durch seinen Wortreichthum den Zug, dass der Herr im Innern der Schriftgelehrten las, verwischt habe, und stellt ihn, sei es Absicht, sei es Zufall, wieder her. Im Uebrigen ist er dann Luc. so treu, dass er selbst die beregte schlechte und unnöthige Constructions-Verbesserung mit aufnimmt. Sein Schluss weicht zwar in den Worten etwas von Luc. ab, besagt aber in der Sache genau dasselbe, nur dass er statt ἐνώπιον αὐτῶν verstärkend ἐναντίον πάντων, statt εἴδομεν παράδοξα verstärkend οὐδέποτε οὕτως εἴδομεν schreibt.

2. Ἰάειρος und die γυνὴ αἱμοῤῥοοῦσα. Matth. 9, 18—26. Luc. 8, 41—56. Mark. 5, 22—43.

Matth. erzählt, dass ein ἄρχων wegen Auferweckung seiner Tochter den Herrn anging. Unterwegs ereignet es sich, dass eine γυνὴ αἱμοῤῥοοῦσα durch Berührung seines Gewandes Hülfe sucht und findet.

Unter der Bedingung des Glaubens an den Herrn ist unsers Erachtens in der Relation des ersten Evangeliums an nichts Anstoss zu nehmen. Sie ist so nüchtern, so concinn und doch so allessagend, stellt das Verhalten des Herrn gegen das arme Weib so innig, zart und rücksichtsvoll dar, dass uns auch diesmal Matth. nichts zu wünschen übrig zu lassen scheint.

Was macht Lucas? Er weiss, dass der ἄρχων ein ἄρχων συναγωγῆς war, er weiss auch den Namen desselben Ἰάειρος, er weiss, dass die θυγάτηρ eine μονογενὴς, er weiss, dass sie ὡς ἐτῶν δώδεκα, er weiss, dass die ὄχλοι den Herrn συνέπνιγον, er weiss, dass die γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος ihre ganze Habe an die Aerzte hingegeben. Bei Luc. wird die Heilung V. 44 mit dem forcirten παραχρῆμα ἔστη ἡ ῥύσις τοῦ αἵματος αὐτῆς anticipirt, bei Luc. fragt der Herr: Τίς ὁ ἁψάμενός μου; bei Luc. weist Petrus den Herrn zurecht, bei Luc. behauptet der Herr, er habe eine Kraft von sich ausgehen gefühlt, bei Luc. muss das arme Weib zittern und niederfallen und ἐνώπιον πάντος τοῦ ὄχλου die Wahrheit gestehen, καὶ ὡς ἰάθη παραχρῆμα. Von Vers 49—56 fährt Luc. in dem angegebenen Maassstabe fort, auszumalen und auszuschmücken, und nicht mit mehr Glück. Wie das Hinauftreiben des Wunders mit der γυνὴ αἱμόῤ. in das Gegentheil umschlägt von dem, was es soll, — dass nämlich der Herr statt zu gewinnen, verliert, indem er nach Lucas Darstellung das arme Weib ästhetisch maltraitirt haben müsste: so sieht man auch, dass das ἀπέθνησκεν V. 42 nebst dem τέθνηκεν in V. 49 — man vergleiche Matth. — rein dazu gemacht ist, um das Ganze noch durch den Zwischenfall einer Begegnung mit μὴ σκύλλε τὸν διδάσκαλον zu heben. Das εἰ μὴ Πέτρον καὶ Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον, wie gesucht und unnatürlich! und dabei doch auch wieder ἐκβαλὼν ἔξω πάντας. Darauf diese ganze breite Veranschaulichung des Wiedererwachens. Damit es nur ja vollständig gewiss sei, dass die θυγάτηρ wirklich wieder lebe, sogar διέταξεν αὐτῇ δοθῆναι φαγεῖν. Καὶ ἐξέστησαν οἱ γονεῖς αὐτῆς!

Mark. weiss nun das alles auch, was Luc. hinzugefügt hat; er folgt Luc. genau, und setzt nicht nur dasselbe, sondern führt sogar das von Luc. Gebotene noch hier und da bedeutend aus. Wo Luc. sagt *παρεκάλει*, setzt er *πολλά* hinzu, das *ἀπέθνησκεν* verbessert er in *ἐσχάτως ἔχει*; während er das *ὡς ἐτῶν δώδεκα* nicht auslässt, sondern nachbringt wahrscheinlich, weil es so kurz hinter einander zweimal bei Luc. steht, fügt er hinzu: *ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῇς αὐτῇ τὰς χεῖρας, ὅπως σωθῇ*. Das *ἥτις εἰς ἰατροὺς* etc. treibt Mark. vollends auf die Spitze durch *πολλὰ παθοῦσα ὑπὸ πολλῶν ἰατρῶν καὶ δαπανήσασα τὰ παρ᾽ ἑαυτῆς πάντα καὶ μηδὲν ὠφεληθεῖσα, ἀλλὰ μᾶλλον εἰς τὸ χεῖρον ἐλθοῦσα*. Ehe es nun bis zum Hinzunahen kommt, lässt er die Frau erst „von Christo hören". Ehe sie anrührt, bei ihm: *ἔλεγε· Ὅτι κἂν τῶν ἱματίων αὐτοῦ ἅψωμαι, σωθήσομαι*. Aus der *ῥύσις* wird bei ihm eine *πηγὴ τοῦ αἵματος*; während bei Luc. die *ῥύσις* blos *ἔστη*, fühlt die Frau bei Mark. auch an ihrem Körper, *ὅτι ἴαται ἀπὸ τῆς μάστιγος*. Während bei Luc. der Herr, weil er eine Kraft von sich ausgehen gespürt, noch einfach sagt: Wer hat mich angerührt? schreibt Mark.: *καὶ εὐθέως ὁ Ἰησοῦς ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξελθοῦσαν ἐπιστραφεὶς ἐν τῷ ὄχλῳ ἔλεγε*. Während bei Luc. die Frage des Herrn genug ist, setzt Mark. hinzu: *καὶ περιεβλέπετο ἰδεῖν τὴν τοῦτο ποιήσασαν*. Während bei Lucas die Frau blos *τρέμουσα* ist, ist sie bei Mark. auch noch *φοβηθεῖσα*, und schliesslich lässt er ihr vom Herrn noch extra sagen: *καὶ ἴσθι ὑγιὴς ἀπὸ τῆς μάστιγός σου*. Im Verfolg ist er etwas sparsamer mit seinen Erweiterungen. Nur das Eine wollen wir daraus bemerklich machen, dass er bedenkt, der Herr habe nicht *ἡ παῖς, ἐγείρου* gesagt, sondern: *Ταλιθὰ κοῦμι*, denn dies, aramäische Ausdrücke einzuflechten, ist eine stehende Verbesserungs- und Ausmalungsweise bei ihm.

Also Luc. steigert den Matthaeus und Markus steigert den Lucas. Was Luc. zu Matth. hinzubringt, ist überflüssig; was Mark. zu Luc., zweimal. Will man wissen, wie das Ereigniss vor sich gegangen sein muss und allein vor sich gegangen sein kann: so muss man sich an Matth. halten. Und wäre auch das, was Lucas und Markus zusetzen, alles natürlich und möglich, was nicht der Fall ist: noch müsste man sagen, dass es wesentlich und nothwendig durchaus nicht sei; denn alles, was zu einer einfachen,

klaren und vollständigen, christuswürdigen Vorstellung der Facta erforderlich, ist in Matth. gegeben.

3. Die Blindenheilung. Matth. 20, 29—34. und Parall.

Die Abweichungen sind hier folgende: Matth. hat zwei Blinde, Luc. nur einen, Matth. ἀπὸ Ἰεριχὼ, Luc. εἰς Ἰεριχὼ, Luc. setzt hinzu προσαιτῶν, welches gewiss nicht falsch ist, aber sich bei einem am Wege sitzenden Blinden auch eben von selbst versteht; dann erweitert er durch ἀπήγγειλαν αὐτῷ, durch ναζωραῖος, durch ἐκέλευσεν αὐτὸν ἀχθῆναι πρὸς αὐτόν· ἐγγίσαντος δὲ αὐτοῦ. Statt ἵνα ἀνοιχθῶσιν ἡμῶν οἱ ὀφθαλμοὶ Luc. weniger anschaulich ἵνα ἀναβλέψω; statt σπλαγχνισθεὶς δὲ ἥψατο τῶν ὀφθαλμῶν Luc. schlechter εἶπεν αὐτῷ· ἀνάβλεψον. Wenn Luc. mehr hat: ἡ πίστις σου σέσωκέ σε, so ist das Reminiscenz, welche hier nicht richtig angebracht zu sein scheint. Wo es der Herr sonst bei Matth. spricht, hat es seine bestimmte Beziehung auf Vorangegangenes, welche hier fehlen dürfte. Der Beweggrund der Heilung scheint hier wirklich nahe zu liegen in dem σπλαγχνισθεὶς; aber gerade hier hebt Luc. die πίστις hervor, während er sonst, wie wir noch sehen werden, sie gewöhnlich vergisst. Endlich hat Luc. noch vor Matth. voraus δοξάζων τὸν θεὸν καὶ πᾶς ὁ ὄχλος ἰδὼν ἔδωκεν αἶνον τῷ θεῷ, etwas, das allerdings könnte stattgefunden haben, aber auch etwas, das Luc. fast am Schlusse jeder Wundererzählung hat, so dass aller Grund vorhanden ist, es blos als steigernde Zugabe anzusehen.

Auch hier ist Luc. Relation die von Matth. abhängige; man sieht an ihr die Erweiterung, Verstärkung, vermeintliche Verbesserung zum Theil recht unangemessen hinzutreten.

Wie aber ist Lucas dazu gekommen, statt zweier Blinde einen zu setzen? Etwa, weil es unwahrscheinlich, was bei Matth. gelesen wird? O, auf eine gute Dosis Unwahrscheinlichkeit kommt es Lucas nicht an; seinetwegen können ja der Aussätzigen, welche bei Christo Heilung suchen, auf einmal eine ganze Schaar von zehn zugleich sein, und es sind ihm nicht zu viel. Und ist es denn unwahrscheinlich, dass zwei Blinde zusammen am Wege bei Jericho sassen? Wem wäre das nicht schon vorgekommen, dass gerade die Blinden ihm paarweise begegnet wären? Es kommt das einfach daher, weil sonst

jeder einzeln eines Führers bedarf. Mithin ist's wenigstens eben so wahrscheinlich, dass es zwei waren, wie, dass einer. Nach seiner sonstigen Weise aber sollte man nun von Luc. erwarten, dass er die Zweizahl des Matth. eher multipliciren als dividiren werde. Lucas hat nur scheinbar dividirt, in der Wirklichkeit multiplicirt. Er hat ja nicht *ἀπὸ*, wie Matth., sondern *εἰς Ἰεριχώ*. Sein Wunder begiebt sich vor, das des Matth. hinter Jericho, und wenn er nun noch in der Zahl der Blinden abwich, so glaubte er damit die Zahl der Wunder Christi um eins vermehrt zu haben. Und das ist ihm nur allzusehr gelungen. Die alten Harmonisten haben auf diese Unterschiede hin hier getrost zwei verschiedene Blindenheilungen angenommen. Luc. bleibt also auch da noch der steigernde Luc., wo er aus der Zwei eine Eins macht.

Mark. findet es gerathen, das Wunder mit Matth. nicht beim Kommen Jesu nach, sondern bei seinem Weggehen von Jericho geschehen zu lassen. Diesem Weggehen zu Liebe lässt er im Gegensatze zu Matth. den Herrn unmittelbar vorher in Jericho hineinziehen. Im Uebrigen hält er's mit Luc., nur diesen wieder noch erweiternd. Zunächst fügt er hinzu: *τῶν μαθητῶν καὶ ὄχλου ἱκανοῦ;* auch er hat einen Blinden und stimmt auch in dem *ἐκάθητο προσαιτῶν* mit Luc. überein. Aber er weiss schon wieder mehr als dieser, er weiss auch den Namen des Blinden. Die Verbesserung durch *ναζωραῖος* hat er mit Luc. gemein, ausserdem das *πολλῷ μᾶλλον* und das Rufenlassen des Blinden. Dagegen lässt er mit seinem *θάρσει, ἔγειραι· φωνεῖ σε,* desgleichen mit seinem *ἀποβαλὼν τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ* und mit seiner Zurücktragung des lucassischen *κύριε* in's aram. *ῥαββονὶ* Luc. hinter sich zurück. Das *ἡ πίστις σου σέσωκέ σε* nimmt er treu von Luc. auf, kürzt aber den etwas schwülstigen Schluss des Luc. ein wenig ab.

Markus' Stellung ist also diese. Er folgt dem Luc., seine Anschauung vom ganzen Hergange ist die des Luc., er weicht in mehreren Specialitäten mit diesem gemeinschaftlich von Matth. ab, was nicht Zufall sein kann; er steigert und ergänzt den Lucastext, nimmt folglich die dritte Stelle ein. Das einzige *ἀπὸ* in seinem V. 46 reicht aus, zu sehen, dass er auch Matth. vor sich hatte.

Kapitel II.

Drei Beispiele, nach welchen Lucas so weit von seinem Gewährsmanne Matth. abweicht, dass er ganz etwas Anderes sagt.

1. Die Salbung des Herrn. Matth. 26, 6 sq. Parall.

Vergleicht man Luc. 7, 36 sq. die Geschichte von der γυνή, ἥτις ἦν ἁμαρτωλὸς mit der Salbungsgeschichte bei Matth., so sollte man glauben, es könnte nicht dieselbe Geschichte sein, zumal wenn man auch bei Luc. an irgend welche chronologische Ordnung denken will, und man dies Stück bei ihm im C. 7 findet, während bei Matth. in der Leidensgeschichte. Und doch ist es dieselbe. Denn

in beiden Relationen ist der Salbende eine γυνή,
in beiden eine Salbung Christi,
in beiden die Salbung im Hause eines Simon,
in beiden ereignet sich die Salbung bei einem Mahle,
in beiden wird die γυνή von den Anwesenden verkannt und angegriffen,
in beiden nimmt der Herr die γυνή in Schutz.

Das sind nicht Dinge, welche so vereinigt sich durch Zufall wiederholen konnten, abgesehen davon, dass die Salbung laut der Erklärung des Herrn bei Matth. ein Act war, welcher sich eben so wenig an ihm wiederholen konnte, wie sein Sterben.

Wir können uns auf drei Bemerkungen hinsichtlich der Lucas-Relation beschränken. Erstlich, wie kam Luc. zu seinen Abänderungen? Er hat, wie sich später beweisen wird, eine förmliche Passion, ἁμαρτωλοὶ mit Christus in den Häusern von Pharisäern zusammenzubringen. Nun hatte er V. 34 niedergeschrieben: Ἐλήλυθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων — τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν. Dies will er durch eine Geschichte veranschaulichen. Dort sitzt ja nach Matth. der Herr im Hause eines Simon zu Tische, die salbende γυνή kann ja ganz gut eine ἁμαρτωλὸς gewesen sein; ja sie muss doch einen besondern Grund ihrer Handlung gehabt haben; der scheint kein anderer gewesen sein zu können, als dass sie eine ἁμαρτωλὸς war. Er durfte somit blos noch den Simon des Matth. einen Pharisäer sein lassen: so folgte nun alles Weitere von selbst. Zweitens: Das Ganze ist bei Luc. gezwungen und unnatürlich. Der Herr soll z. E.

dem Pharisäer den Vorwurf machen *φίλημά μοι οὐκ ἔδωκας;* die Vergebung soll V. 47 ein Verdienst der Liebe sein. Der Schluss *τίς οὗτός ἐστιν ὃς καὶ ἁμαρτίας ἀφίησιν;* ist Reminiscenz aus Matth. 9; das *εἶπε πρὸς τὴν γυναῖκα· ἡ πίστις* etc. Reminiscenz aus Wundererzählungen. Drittens: In der Zeit, worein Luc. die Begebenheit fallen lässt, löst sie sich in sich selbst auf; denn sie ist die symbolische Darstellung der bevorstehenden Einbalsamirung des Leichnams Jesu, und wie sie nur als solche ihren Sinn und ihre Bedeutung hat, so hat sie auch nur am Ende seines Lebens ihren Ort. Nach Matth. Relation ist das Ereigniss in allen seinen Zügen vollkommen einfach, natürlich, christuswürdig.

In Betreff des Mark. ist nur zweierlei zu bemerken: 1) Mark. folgt bei dieser Geschichte dem Matth. Und da er Luc. Salbungs-Erzählung nicht mit aufgenommen, hat er diese wohl auch nicht als eine besondere und andere Geschichte angesehen; er folgt mithin der Matth.-Relation, weil ihm Luc. hier zu willkürlich zu Werke geht, indem derselbe erstens die Geschichte aus ihrem nothwendigen Zusammenhange bei Matth. reisst, und zweitens eine Geschichte zurecht macht, wie sie auch gar nicht mehr in jenen Zusammenhang hineinpasst. 2) Darin bleibt sich Markus hier gleich, dass er Steigerungen beibringt. Die Kostbarkeit des Salböls wird bei ihm eine viel grössere als bei Matth., vom Behältniss sagt Matth. blos *κατέχεεν,* Mark. aber *συντρίψασα τὸ ἀλάβαστρον κατέχεεν.* Er weiss auch, wie viel das Fläschchen werth war, 300 Denare, was Matth. noch nicht weiss. Er lässt den Herrn hinzusetzen: *καὶ ὅταν θέλητε, δύνασθε αὐτοὺς εὖ ποιῆσαι.* Lauter Zusätze, welche, auf's gelindeste ausgedrückt, überflüssig sind und die willkürliche Steigerung verrathen.

2. Vom grossen Mahle. Matth. 22, 1—14. Luc. 14, 16—24.

Dieses Gleichniss von dem *βασιλεὺς, ὅστις ἐποίησε γάμους τῷ υἱῷ αὐτοῦ* und von dem *ἄνθρωπος, ὃς ἐποίησε δεῖπνον μέγα* bei Matth. und Luc. ist fast immer für etwas ganz Verschiedenes angesehen worden, und da hier die Darstellung des Matth. die umfangreichere ist, so könnte man bei der Annahme, beiden liege dasselbe zu Grunde, versucht sein zu glauben, dass Matth. der abhängige sei. Allein beides, dass hier nur eine und dieselbe

Sache in beiden Relationen vorliege, und dass Luc. der abhängige sei, ist leicht zu beweisen.

1) Die Parallele ist folgende.

Matth.	Luc.
Ἐποίησε γάμους.	*Ἐποίησε δεῖπνον.*
Ἀπέστειλε τοὺς δούλους.	*Ἀπέστειλε τὸν δοῦλον.*
Καλέσαι τοὺς κεκλημένους.	*Ἐκάλεσε πολλούς.*
Οὐκ ἤθελον ἐλθεῖν.	*Ἤρξαντο παραιτεῖσθαι πάντες.*
Οἱ δὲ ἀμελήσαντες ἀπῆλθον, ὁ μὲν εἰς τὸν ἴδιον ἀγρόν, ὁ δὲ εἰς τὴν ἐμπορίαν αὐτοῦ.	*Ὁ πρῶτος εἶπεν αὐτῷ· Ἀγρὸν ἠγόρασα, καὶ* etc. *ἕτερος· Ζεύγη βοῶν ἠγόρασα πέντε* etc. *καὶ ἕτερος· Γυναῖκα ἔγημα* etc.
Εἴπατε τοῖς κεκλημένοις· ἰδού, τὸ ἄριστόν μου ἡτοίμασα — δεῦτε εἰς τοὺς γάμους.	*Εἰπεῖν τοῖς κεκλημένοις· Ἔρχεσθε, ὅτι ἤδη ἕτοιμά ἐστι πάντα.*
Ἀκούσας δὲ ὁ βασιλεὺς ἐκεῖνος ὠργίσθη.	*Ἐκεῖνος — τῷ κυρίῳ ταῦτα. Τότε ὀργισθεὶς ὁ οἰκοδεσπότης.*
Εἶπε· πορεύεσθε ἐπὶ τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν, καὶ ὅσους ἂν εὕρητε etc. etc. *πονηρούς τε καὶ ἀγαθούς.*	*Εἶπε· ἔξελθε εἰς τὰς ὁδοὺς καὶ φραγμοὺς, καὶ ἀνάγκασον εἰσελθεῖν.*
Καὶ ἐπλήσθη ὁ γάμος ἀνακειμένων.	*Ἵνα γεμισθῇ ὁ οἶκός μου.*
Πέμψας τὰ στρατεύματα αὐτοῦ ἀπώλεσε τοὺς φονεῖς ἐκείνους καὶ τὴν πόλιν αὐτῶν ἐπέπρησεν.	*Λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐδεὶς τῶν ἀνδρῶν ἐκείνων τῶν κεκλημένων γεύσεταί μου τοῦ δείπνου.*

Wenn man alle diese sich entsprechenden Züge vergleicht, kann man schwerlich noch über die Identität des Gleichnisses in Zweifel sein. Es ist fast kein Zug in der luc. Fassung, der nicht in der des Matth. auch wäre.

2) Die Abweichungen sind folgende. Luc. lässt den Schluss bei Matth. V. 14 weg, setzt seinen V. 24 als Pointe seines Gleichnisses und verwischt damit die wahre. Luc. führt die Entschuldigungen und das Wieder- und abermalige Schicken des Knechtes, was alles bei Matth. sich einfach und natürlich macht, auf ganz augenscheinlich malerische und übertreibende Weise aus. Die Hauptverschiedenheit ist seine Weglassung des Stückes vom hochzeitlichen Kleide. Wie kam er dazu? Die Antwort ist leicht. Er hat

ja oben statt *γάμους* gesetzt *δεῖπνον μέγα*. Sein Mahl ist ja kein Hochzeitsmahl; mithin konnte er zum Schlusse auch nicht reden von einem *ἔνδυμα γάμου*, und das ganze V. 11—13 musste wegfallen. Wenn Luc. *δοῦλον* statt *δούλους* setzt, so hat er sich beides von gleichem Werthe gedacht; aber da *δούλους* sachlich doch Noah, Mosen und die Propheten etc. bezeichnet, ist jedenfalls der Plural der bezeichneten Sache congruenter.

Wer demnach von beiden den anderen benutzt habe, ist keine Frage; alle Abweichungen sind aus Luc. sonstiger Weise vollkommen erklärlich. Es ist ganz begreiflich, wie aus dem reichen, inhaltsschweren Texte des Matth. der gehaltlich dünne und magere, in einzelnen Zügen der Form ausgeführtere des Luc. entstehen konnte, nicht aber, wie das Umgekehrte hätte der Fall sein mögen.

Bei Mark. findet sich dieses Stück nicht.

3. Die anvertrauten Talente. Matth. 25, 14 sq. Luc. 19, 12 sq.

Zwei Stücke, welche die Harmonisten bei einiger Pietät gegen die Urheber der Evangel. gar nicht zusammenstellen dürfen. Matth. redet von einem *ἄνθρωπος*, Luc. von einem *ἄνθρωπος εὐγενής*. Die Zahl der *δοῦλοι* des *ἄνθρωπος* bleibt unbestimmt; der *ἄνθρ. εὐγεν.* aber *καλέσας δέκα δούλους ἑαυτοῦ*.

Der *ἄνθρ.* giebt seinen *δούλοις, ᾧ μὲν πέντε, ᾧ δὲ δύο, ᾧ δὲ ἕν*· der *ἄνθρ. εὐγεν. ἔδωκεν αὐτοῖς δέκα*, jener *τάλαντα*, dieser *μνᾶς*· jener *ἑκάστῳ κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν*, dieser *δέκα δούλοις δέκα μνᾶς*· jener verreist *ἀπεδήμησεν*, dieser *ἐπορεύθη εἰς χώραν μακρὰν, λαβεῖν ἑαυτῷ βασιλείαν*. Bei Matth. bekommt für treue Anlegung der Erste Belobigung und *εἴσελθε εἰς τὴν χαρὰν τοῦ κυρίου σου*, bei Luc. aber wird er gesetzt über zehn Städte; bei Matth. der Zweite, was der Erste; bei Luc. der Zweite über fünf Städte. Der Dritte bei Matth. *ἔκρυψα τὸ τάλαντον ἐν τῇ γῇ*; aber der bei Luc. hat seine *μνᾶ* im Taschentuch verwahrt.

Wer könnte bei solchen Verschiedenheiten Identität der Sache annehmen? Und dennoch ist sie ausser Zweifel. Denn nicht nur alle Grundzüge sind ja dieselben, nicht nur sieht man, wie Luc. rein durch Ausmalungssucht zu allen seinen Abweichungen kommt; sondern Luc. ist diesmal so gütig, dass er das *tertium comparationis* wörtlich aus Matth. aufnimmt, wodurch er uns selber er-

klärt, mit Matth. dasselbe darstellen zu wollen. — Oder ist's etwa noch fraglich, ob einer vom anderen abhängig und ob Luc. die zweite Stelle einnehme? Bei den Gleichnissen Christi ist Willkür in der Wiedergabe höchst verrätherisch; jeder Zug, jedes Wort hat da meistens seine Bedeutung und sein festes Gepräge, woran nichts geändert werden darf, wenn nicht Schiefheiten und Unebenheiten eintreten sollen. In diesem Falle wenigstens sind doch die beiden Züge bei Matth.: *ᾧ μὲν πέντε, ᾧ δὲ ἓν* und das *κατὰ τὴν ἰδίαν δύναμιν* so wesentlich, dass in ihnen gerade der Nerv der Sache steckt, dass daraus unbedingt die Ungleichheit nicht verwischt werden darf, wenn das Gleichniss noch dasselbe bleiben, die nachfolgende Moral noch darin abgebildet sein soll. Nichtsdestoweniger setzt Luc. die Knechte gleich nach ihrer *δύναμις* und nach dem Anvertrauten. Das ist ja doch hier die grosse und einfache Wahrheit, welche der Herr bei Matth. uns vor Augen malt, dass ein verschiedenes Maass von Gaben uns anvertraut ist und er nicht auf dies Maass, sondern auf die Treue des Einzelnen in Anwendung des Anvertrauten sehe. Bei Matth. hat das Gleichniss eine Gestalt, welche als reiner Spiegel das schöne Bild der schönen Sache getreu wiedergiebt; bei Luc. hat dieser Spiegel Flecke und Risse bekommen. Und so wenig man den zerschlagenen Spiegel wieder zu einem gesunden und fehlerfreien umwandeln kann, eben so wenig konnte aus Luc. Gleichniss das des Matth. entstehen.

Mark. hat auch dieses Gleichniss nicht. Ob die Unvereinbarkeit der beiden Gewährsmänner bei offenbarer Identität der Sache ihn zu sehr in's Schwanken brachte?

Kapitel III.

Vergleichende Betrachtung dreier zufällig aufgeschlagener Stellen bei Lucas.

Wir machen eine dritte Probe, wir wählen nicht aus; wir schlagen das Lucas-Evangelium auf in der Mitte, vorn, hinten und vergleichen.

1. Luc. 11, 30 sq.

Hier heisst es V. 30: *Καθὼς γὰρ ἐγένετο Ἰωνᾶς σημεῖον τοῖς Νινευΐταις, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*

τῇ γενεᾷ ταύτῃ. Da soll einmal einer wissen, in welcher Beziehung denn Jonas den Niniviten ein *σημεῖον* war, und in welcher es Christus *τῇ γενεᾷ ταύτῃ* sein solle. Will man das erfahren, so muss man sich erst umsehen, wie der Verfasser dazu komme, etwas an sich so total Unverständliches zu schreiben. Schlägt man Matth. auf, so sieht man dieses. Aber hier 12, 40 sieht man auch, was Luc. hätte sagen sollen. Er erblickte aber, oder wollte erblikken die Parallele zwischen Christus und Jonas blos in der Busspredigerschaft. Worauf es gerade ankommt, das *τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας,* fällt mir nichts dir nichts bei ihm weg. Er hat diesmal in die Unverständlichkeit hinein verändert. Die zwei dann bei Matth. folgenden Verse giebt er in umgekehrter Ordnung und mit einiger Verstärkung wieder. Nun macht er einen Sprung, so scheint's. Wir finden ihn, ohne zu sehen, wie er dahin kommt, Matth. 5. Doch mochte seine Gedankenverbindung diese sein: Christus mehr als Salomo war, wie Jonas seiner Zeit, ein Licht. Sein Vers 33 ist eine schlechte und leere Erweiterung des Spruches Matth. 5, 15. Während derselbe hier nach Form und Inhalt allen Anforderungen entspricht, und in seinem Zusammenhange aufgefasst sowohl klar, wie inhaltsvoll ist, steht er bei Luc. da aus seinem Zusammenhange gerissen und — nichtssagend. Oder was in aller Welt ist damit gesagt, „dass man ein Licht nicht in's Verborgene oder unter einen Scheffel stelle, sondern auf einen Leuchter, damit die Eintretenden seinen Schein erblicken", wenn das bei Matth. vorangehende *Ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ κόσμου* und das bei Matth. nachfolgende: *Οὕτω λαμψάτω τὸ φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων* etc. ganz fehlt? Indess den Vortheil hat doch Luc. durch seine Reminiscenz, dass das *λύχνος* ihm noch eine andere Stelle aus Matth. in's Gedächtniss ruft, welche er, wie sie auch immer hierher passen oder nicht passen möge, V. 34 anbringt. Er schreibt hier Matth. 6, 22. 23 fast wörtlich nieder, den Schluss aber davon *εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστὶ, τὸ σκότος πόσον;* verwandelt er V. 35 in die schale Ermahnung: *σκόπει οὖν, μὴ τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν,* und reisst so wieder dem Vergleiche den Nerv und Stachel aus. Er fühlt, wie wenig er dem Sinne des veränderten *εἰ οὖν* etc. bei Matth. ein Genüge gethan, und möchte Versäumtes nachholen; daher V. 36: *Εἰ οὖν τὸ σῶμά σου ὅλον φωτεινὸν μὴ ἔχον τι μέρος σκοτεινὸν,*

ἔσται φωτεινὸν ὅλον. Wir fragen jedermann, der zwei gesunde Augen besitzt, es ehrlich mit der Sache meint, und unbefangenen Geistes sehen kann, was dasteht, ob das nicht auf ein Haar gleichbedeutend ist mit — Null? In einem dunklen Gefühle davon fügt der Verfasser hinzu: *ὡς ὅταν — φωτίζῃ σε;* aber vergebens, auch dadurch kommt der Vers zu keinerlei Gehalt.

Was hat nun Luc. V. 30—36 geleistet? Etliche Stellen, welche bei Matth. lauter goldene Worte sind, sonnenklar und schön in der Form und gross von Gehalte, aus ihrem Zusammenhange gerissen, des Sinnes entleert und zusammengeflickt. Wie wenn einer etliche kostbare irdene Gefässe zerschlüge, von jedem einige Scherben nähme und daraus ein neues, so gut es eben gehen wollte, zusammenstellte und zusammenleimte: das ist hier geleistet.

Was sollen wir aber erst sagen, wenn Luc. Vers 37 fortfährt: *Ἐν δὲ τῷ λαλῆσαι,* und damit behauptet, der Herr habe sein Vorangehendes wörtlich so gesprochen? In der That! das scheint uns alle Begriffe der Jetztzeit von Schriftsteller-Licenz zu überschreiten.

Wie kommt Luc. zu dem Pharisäer, der Christum zu Tische ladet, da doch Matth. besagten Orts auf keine Pharisäer zu führen scheint? Je nun, es muss doch auf irgend eine Weise weiter gegangen werden. Indess mag wohl sein Gedankenzusammenhang dieser gewesen sein: Da die Jünger Christi nach Matth. ausgesprochenermaassen der *λύχνος* sind, sind ihm *τὸ σκότος* die Pharisäer. Kurz, er will jetzt, seiner Neigung gemäss, die Pharisäer tadeln. Stoff dazu findet sich Matthäus 23, 15—32. Sie sollen zunächst getadelt werden wegen ihrer Lavationen: dazu schafft sich Luc. die Gelegenheit in V. 37. 38, und die Absicht vollzieht sich V. 39 ziemlich in Matth. Worten. Nun hat dieser V. 26: *φαρισαῖε τυφλὲ, καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντὸς τοῦ ποτηρίου* etc. Das wird Luc. Veranlassung, V. 40 zu schreiben: *ἄφρονες, οὐχ ὁ ποιήσας τὸ ἔξωθεν, καὶ τὸ ἔσωθεν ἐποίησε;* Das *ἄφρονες* hat er aus *τυφλὲ,* das *οὐχ ὁ ποιήσας* etc. ist dem nachgebildet, was Matth. a. a. O. V. 17—22 in einer ganz andern, bestimmten Beziehung hat. Was bei Matth. sich einer durchsichtigen und schönen Form, und eines majestätischen Inhalts erfreut, wird bei Luc. tönend Erz und klingende Schelle.

Nachdem er V. 41 weiter zur puren Werkgerechtigkeit ermahnt, und 42. 43 mit geringer Veränderung her-

übergenommen, verdirbt er V. 44 einen bei Matth. a. a. O. V. 27 vollsinnigen und starken Ausspruch total. Aus *Οὐαὶ ὑμῖν, φαρισαῖοι καὶ γραμμ. — ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ὀστέων νεκρῶν καὶ πάσης ἀκαθαρσίας* macht Lucas: „Ihr seid wie Grabmäler, über welche man hinweggeht, ohne zu wissen, dass man darüber hinweggeht." Als ob das nicht etwas ganz Anderes wäre! Der schwertscharfe Inhalt bei Matth. wird bei ihm ein stumpfer Puff.

Luc. hat die *γραμματεῖς* und *φαρισ.* genannt; es müssen nun auch die *νομικοὶ* an die Reihe. Dazu will Luc. Leben und Frische in die Fassung bringen: deshalb führt er V. 45 einen *νομικὸς* redend ein, welchem der Herr V. 46 antwortet. Ja, wenn man, was beim Gewährsmann eine mächtige, würdevolle, in sich zusammenhangende Rede ist, zuerst aus einander gerissen, seines Inhaltes entleert hat, und dann wieder zusammennähen will: da hilft kein Beleben der Rede durch Frage und Antwort! Vers 46 wird herbeigeholt, was nun den *νομικοῖς* noch speciell zum Vorwurf gemacht werden kann, und was bei Matth. den *γραμμ. κ. φαρ.* gilt; ebenso V. 47. 48. Jetzt fällt sein Auge auf Matth. V. 34 und er fährt V. 49 fort: *Διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν,* gerade als ob er etwas aus dem A.T. citire, verändert aber nur Matth. Worte zu seinem Zwecke. Und wenn wir Luc. überhaupt beim Worte nehmen dürften, hätten wir hier seine eigene Versicherung, dass er, was bei Matth. zu lesen, als etwas längst Geschriebenes vor sich hatte und als aus göttlicher Weisheit Gekommenes ansah. V. 50—52 wird Matth. gleichfalls etwas verändert und verdünnt. Jetzt will Luc. seinen Extract aus Matth. 23 schliessen; es haben aber bei ihm ein *φαρ.* und ein *νομ.* dazwischen geredet, der Herr hat diesen seine Strafrede gehalten; das Ganze sollte die Form eines lebendigen Wechselgesprächs haben, welches schliesslich auch seine grosse Wirkung nicht verfehlen darf: daher der Vers 53. 54, ein wortreiches, utrirendes Ipsefecit von Geschichte.

Fragen wir nach dem Gedankengange von V. 36—54: ja, wir müssen sagen, der ist bei Luc. nur ein lexicalischer, hängt einestheils ab von dem Wortklange des jedesmal zuletzt Niedergeschriebenen, und anderntheils von dem confuse bald dies und bald das in einer gewissen Gegend der Matth.-Rolle auffassenden Blicke.

Ehe wir von Lucas 11 scheiden, müssen wir hier

noch Vers 3 eine specielle ganz unscheinbare und doch höchst charakteristische lucassche Veränderung in's Auge fassen. In der vierten Bitte des Vaterunsers nämlich, welche bei Matth. lautet: *τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον,* setzt Luc. statt des letzten Wortes: *καϑ' ἡμέραν.* Das scheint nach gar nichts auszusehen, und setzt Christus mit Christus in offenen Widerspruch. *Σήμερον* heisst heute, *καϑ' ἡμέραν* täglich. Warum vertauschte Luc. jenes gegen dieses? Man wird doch nur antworten können, es schien ihm das *σήμερον* zu wenig, sondern die Bitte bezügl. des *ἄρτος ἐπιούσ.* so zu stellen, dass man *quovis die* in aller Zukunft es habe, das schien ihm gerathener und sicherer. Nun untersagt uns aber Christus die irdische Sorge, auch die für den nächsten Morgen: wie kann er uns also die Bitte in den Mund legen: Gieb uns *τ. ἄρτ. ἐπ.* (was wir vom Irdischen unserm Stande und Berufe gemäss bedürfen), alle Tage? Damit würde er sich selbst widerlegen, indem er uns das Sorgen um die Zukunft erlaubete. Der rechte Christ glaubt auch in der That, dass Gott ihm das Unentbehrliche von irdischen Gütern nie versagen werde. Dies sieht er nicht blos ausgesprochen Matth. 6, sondern auch da, wo der Herr den Jüngern sagt: Ich sende euch ohne Gold, ohne Silber, ohne Erz in euren Gürteln, ohne Stecken, ohne Tasche. Das steht in allen paulin. Briefen zwischen den Zeilen; das ist schon von David Ps. 23 gläubig und muthig ausgesungen. Nun könnte man sagen: Der rechte Christ braucht sogar auch für den gegenwärtigen Tag nicht um das Leibliche zu beten; er ist immer gewiss, dass Gott es darreichen werde, und *ἄρτ. ἐπιούσιος* wird daher wohl das wahre, wesentliche, geistliche Brot bezeichnen. Nein, auch als wahre Christen sind wir Menschen, welchen das Irdische ein Unentbehrliches ist, und als sinnliche, leibliche Wesen wollen wir alle immer lieber sehen als glauben, werden wir alle leicht von der Sorge angefochten. Es ist daher Güte und Liebe des Herrn, die sich zu unserer Schwachheit herablässt, wenn er uns unter sieben Bitten auch eine um das Leibliche gestattet. Er wäre aber mit sich in Widerspruch, wenn er nicht sein *σήμερον* hinzufügte; indem er aber dies hinzufügt, ist die Sorge, welche immer auf Unglauben und Misstrauen gegen den Vater im Himmel beruht, abgeschnitten. Wir beten: „Gieb uns heute", und die Sorge um morgen ist ausgeschlossen; morgen beten wir wieder:

„Gieb uns heute" u. s. f. So bleibt Christus gerade durch das σήμερον mit sich selber in Einklang, und uns wird mit der vierten Bitte das Sorgen so wenig erlaubt, dass sie vielmehr in unserer Hand ein Schwert wird wider dasselbe.

Wenn Luther das ἐπιούσιος „täglich" übersetzt hat, womit es gar nichts zu thun hat und wornach wir lucassisch und dem Wortlaute nach wenig genug christlich beten: so hat es damit wohl folgende Bewandtniss. Luther hatte für ἐπιούσ., dessen Sinn er in der Erklärung der 4ten Bitte ganz meisterhaft, überaus schön und grossartig darlegt, kein deutsches Wort; das luc. καϑ' ἡμέραν liefert ihm das deutsche täglich. Dies nimmt er und übersetzt damit ἐπιούσ., das καϑ' ἡμέραν selbst aber durch immerdar. Dass täglich und immerdar in diesem Zusammenhange dasselbe besagen, und bei Luc. er also eigentlich übersetzt hat: jedes Tages Brot gieb uns heute, oder: gieb uns alle Tage unser Brot immerdar, hat er ohne Zweifel selber gewusst: aber was thun, da für ἐπιούσιος das deutsche Wort fehlte? Das Unchristliche aber, das sprachlich in unserer deutschen vierten Bitte des Vaterunsers liegt, ist durch Luther's Macht und Einfluss gänzlich zurückgedrängt, indem namentlich durch seine Erklärung der 4ten Bitte dem Worte „täglich" gegen seinen sonstigen sprachlichen Werth in der Bitte qu. die ihm sprachlich ganz fremdartige Bedeutung von „nothdürftig" aufgedrängt ist.

2. Luc. 6, 43 sq.

Wie verstümmelt finden wir 43. 44, was der Herr Matth. 7, 17—20 nach Inhalt und Form seiner würdig ausspricht! Die Vergleichung des Menschen mit einem Baume ruft in Luc. Seele ein anderes Diktum Christi aus Matth. 12, 34. 35 herauf; das wird wieder aus seinem Zusammenhange gerissen und hier mit V. 45 angeflickt an's Vorherige. Wahrscheinlich ist es das ἀγαϑὸς ἄνϑρωπος, das ihn nach rein lexicalischem Zusammenhange auf das in Vers 46 brachte, wo, was bei Matth. ein Grossartiges, Plastisches, mit dem, was ihm vorangeht, in innerem, nothwendigem Zusammenhange Stehendes ist, in ein dünnes, mattes Monitum zusammenschrumpft. V. 47—49 schreibt er den Schluss der Bergpredigt aus Matth. nieder. Man darf nur beide Fassungen vergleichen und man muss sich sagen, das Einfache und zugleich Majestätische, das Klare

und zugleich Dramatische bei Matth. geht bei Luc. verloren. Das φρόνιμος und μωρὸς, worauf doch hier ein besonderes Gewicht ruht, werden von ihm ganz übersehen. Seine Form spreizt sich und blähet sich und steigert einzelne Ausdrücke und — entbehrt zuletzt des eigentlichen Gehaltes. Und wenn schon die Gleichnisse des Herrn mit grosser Treue wollen wiedergegeben sein: so seine Lehrsentenzen und Reden noch mehr. Das Meiste derselben ist und sagt, was es ist und sagt, nur in seinem Zusammenhange, und ist herausgerissen aus demselben um mehr als um die Hälfte entwerthet. Man haue eine schöne Hand von ihrem Arme, und sie ist, wenn sie auch vorher die schönste war, ein Todtes, Widerwärtiges. Die Reden des Herrn sind bei Luc. die ordnungslos zusammengestellten schönen Glieder eines schönen vorher in Stücke zerrissenen Körpers. Während bei Matth. uns meistens auch die Form der Aussprüche des Herrn durch Präcision, Durchsichtigkeit und Adel den Gott in Menschengestalt zeigt, macht die Form bei Lucas den Christus in Jesu unkenntlich.

3. Luc. 24, 44 sq.

Vers 44 beginnt *Εἶπε δὲ αὐτοῖς*. Wir wissen schon, wie Luc. dazu kommt, den Herrn in Wechselgespräch zu versetzen. *Οὗτοι οἱ λόγοι, οὓς — περὶ ἐμοῦ* ist theils Reminiscenz, theils Nachlese aus Matth. Man vergleiche nur Matth. 16, 21. 17, 22. 20, 18. *Τότε διήνοιξεν αὐτῶν — τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ* ist luc. Bildung aus Matth. 28, 18: *προσελθὼν ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς, λέγων.* Das Folgende *κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν — τὰ ἔθνη* ist gebildet aus Matth. ib. V. 19 *Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ* etc. *Ὑμεῖς δέ ἐστε — ἐφ' ὑμᾶς* aus Matth. ib. *διδάσκοντες τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν.* Das *ὑμεῖς δὲ καθίσατε — ἐξ ὕψους* nimmt Luc. aus Matth.: *ἰδοὺ ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας, ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος.*

So selbstständig also auch Lucas hier erscheinen möchte, so kann man doch leicht sehen, dass er am Schlusse seines Evangel. kein anderer ist, als überall in demselben.

Vers 50—53, welche sich in manchen Codd. nicht finden sollen, gehören zu den Luc. allein zugehörigen

Stücken, die wir noch einer besonderen Beleuchtung unterwerfen werden.

Markus. Von den Reden, auf welche wir bei Luc. C. 11 und C. 6 stiessen, hat Mark. nur ganz wenig, und das findet sich bei ihm im Ganzen in derselben Einfassung, wie bei Luc. Am Schlusse des ganzen Ev. aber tritt er wieder den anderen Evv. zur Seite.

Luc. V. 33: *Ἀναστάντες αὐτῇ τῇ ὥρᾳ, ὑπέστρεψαν καὶ εὗρον τοὺς δώδεκα — λέγοντας· ὅτι ἠγέρθη —*	Mark. 16, 11 sq: *Κἀκεῖνοι ἀκούσαντες ὅτι ζῇ — ἀπήγγειλαν τοῖς λοιποῖς. — ἀνακειμένοις αὐτοῖς τοῖς ἕνδεκα ἐφανερώθη.*
Luc. V. 41. *Ἔτι ἀπιστούντων αὐτῶν* und V. 25: *βραδεῖς τῇ καρδίᾳ τοῦ πιστεύειν.*	Mark. V. 14. *Καὶ ὠνείδισε τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν καὶ σκληροκαρδίαν, ὅτι τοῖς* etc. *οὐκ ἐπίστευσαν.*
Matth. *Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη.*	Mark. V. 15. *Πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα, κηρύξατε τὸ εὐαγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει.*
Matth. V. 19. *Βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς — πνεύματος.*	Mark. V. 16. *Ὁ πιστεύσας καὶ βαπτισθεὶς, σωθήσεται· ὁ δὲ ἀπιστήσας κατακριθήσεται.*

Dann macht Mark. den grellen, apokryphischen, ungeschickten Zusatz zu beiden Vers 17. 18. Es soll dieses wohl Erweiterung sein des *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς* etc. bei Matth.

Luc. V. 51. *Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτοὺς, διέστη ἀπ᾽ αὐτῶν, καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν.*	Mark. V. 19. *Ὁ μὲν οὖν κύριος μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς, ἀνελήφθη εἰς τὸν οὐρανὸν, καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ.*
Luc. *Καὶ αὐτοὶ προσκυνήσαντες αὐτὸν, ὑπέστρεψαν — καὶ ἦσαν διαπαντὸς ἐν τῷ ἱερῷ, αἰνοῦντες καὶ εὐλογοῦντες τὸν θεόν. ἀμήν.*	Mark. ult. *Ἐκεῖνοι — ἐκήρυξαν πανταχοῦ — καὶ τὸν λόγον βεβαιοῦντες — ἀμήν.*

Vollkommen chrakteristisch dies. Bis zum letzten Worte bleibt Mark. sich selbst gleich, schöpfend aus beiden, treu keinem, nach Luc. Vorgange stets auf Erweiterung und Steigerung des Gegebenen bedacht. Aber wie

entstellt und verdorben ist nun auch der einfache und erhabene, der gesunde und würdige Schluss des Matth.-Evangeliums?

Kapitel IV.

Wundererzählungen, welche sich nur bei Lucas vorfinden.

Indem wir an Beleuchtung derjenigen Stücke gehen, welche Luc. vor den anderen Evangel. voraushat, müssen wir bemerken, dass wir davon nur die grösseren heranziehen, weil kleinere Zusätze er bei der Art und Weise der Zusammensetzung seines Evangeliums überall machen musste. Uebersichtlichkeit halber klassificiren wir die circa 30 Luc. eigenthümlich zugehörigen grösseren Stücke in lucassche Wunder, Gleichnisse, historische Abschnitte und lucassche Kindheitsgeschichte Jesu.

1. Petri Fischzug, Luc. 5, 1—11.

Das unterliegt keinem Zweifel, dass Luc. hier neben dem Wunder, das sich bei ihm begiebt, die Berufung der vier Jünger Petrus, Andreas, Jacobus, Johannes erzählt, wovon Matth. 4, 18—22 die Rede. Der Unterschied ist, dass bei Matth. die Sache ohne ein Wunder abgeht. Wir stehen demnach, da wir Luc. bereits als den von Matth. abhängigen, auch als den nicht selten frei zu dem von Matth. Gegebenen hinzudichtenden kennen, mit diesem Stücke vor dem Verdachte, Luc. habe hier ein Wunder gemacht; ja, wir können den bisherigen Wahrnehmungen zufolge kaum mehr abgeneigt sein, ihm das zuzutrauen. Wenigstens müssen wir uns das Wunder selber darauf näher ansehen.

Es ist wahr, es erscheint uns ohne jenen Verdacht nicht mehr, als ganz in der Ordnung, dass der Herr, wenn er einmal auf einem Fischerkahne ist, auch spreche: *Χαλάσατε τὰ δίκτυα* etc. Allein ziehen wir in Erwägung, dass diesmal gar keine Veranlassung dazu vorhanden war, niemand ihn darum bat, sondern der Herr es so ganz aus freiem Antriebe spricht, so müssen wir doch fragen: Wo hat sonst Christus seine Wunderkraft selbst so provocirt? So natürlich daher und ungesucht auch die Gelegenheit

zum Wunderthun hier zu sein scheint, ist sie in Wirklichkeit doch so wenig nach Luc., wie nach Matth. Erzählung gegeben. Es sucht keiner Hülfe, es handelt sich hier nicht um einen Act der Barmherzigkeit gegen das hungernde Volk; es bedurfte auch des Wunders nicht, um die genannten vier Männer zur Nachfolge zu bewegen, welche, wie wir bei Matth. sehen, ohne Wunder folgen: es bleibt mithin als Grund nur die Neigung Christi übrig, jetzt gerade ein Wunder zu thun. Aber die Versuchung, ihn hier ein Wunder thun zu lassen, war freilich für Luc. durch den Matth.-Text in starkem Maasse gegeben. Die genannten Männer sollen Menschenfischer werden; Wasser und Kahn sind da, Netze auch. Ein andermal hat Christus (Matth. 13.) aus einem Kahne zu einer versammelten Menge geredet: warum soll nicht auch hier eine Menge Volks gewesen, der Herr in den Kahn getreten sein, aus demselben zu dem am Rande stehenden ὄχλος geredet, und dann — denn er hätte es ja gekonnt — das Wunder *qu.* gethan haben? Das Zeugniss wollen wir Luc. gern ausstellen, dass das Bedenken Petri in Verbindung zugleich mit seinem Vertrauen V. 5 sehr natürlich, charakteristisch und schön hingestellt ist. Allein verhehlen wir uns nur auch nicht, ein kleines psychologisches Wunder liegt dennoch in diesen Zügen verborgen. Luc. lässt uns hier — und wir gestatten ihm das vermöge unserer Bekanntschaft mit Petro nur zu leicht — Petrus unvermerkt als schon mit dem Herrn ganz bekannt und an ihn gläubig auffassen, was er doch erst werden soll. Denn dass ein Fischer, der seine Sache versteht, s. z. s. seine Fische im Wasser kennt, wenn er die ganze Nacht umsonst gearbeitet hat, εἰς τὸ βάϑος fahren und da, sage da, sein Netz in Hoffnung auf Fang soll auswerfen, das will mehr sagen, als einer, der vom Fischen nichts versteht, denken möchte; ja das thut jener nicht, und wenn es ihm der liebe Gott selber dreimal vom Himmel sagt. Und hätte es sich noch um eine gefährliche Krankheit, um das Leben eines geliebten Kindes gehandelt, wie beim kananäischen Weibe, beim Centurio zu Kapernaum, dass eine psychologische Nöthigung zum Vertrauen denkbar wäre. Aber woher sollte sich denn Petrus innerlich zu jenem grossartigen Vertrauen getrieben fühlen? Oder hatte er das schon in seinem natürlichen Zustande vor seiner Jüngerschaft? So ohne zu wissen, wozu und woher? höchstens um ein paar

Gerichte Fische zu gewinnen, seinen Sach- und Menschenverstand mit Füssen treten, wie Petrus nach Lucas trotz der frappanten Schilderung des Vertrauens gemusst hätte: nein, das hat Petrus, so wahr er ein Mann gewesen ist, nicht gekonnt. Luc. hat hier den späteren Petrus anticipirt. Die apokryphischen Züge leuchten denn nun auch stark genug aus Luc. Erzählung hervor. Das Netz zerreisst, aber die Fische laufen nicht davon; trotz der guten Gelegenheit, sich zu absentiren, warten sie sogar, bis die *μέτοχοι* aus der Ferne kommen und ziehen helfen, und dann sind noch so viele darin, dass man beide Kähne vollfüllt. Noch mehr, die Kähne sinken unter und die Fische bleiben. Doch nein, hier erhebt sich eine neue Frage: wo sind sie geblieben? Die Fischer lassen ja alles stehen und liegen und folgen dem Herrn. Sollten also die Fische nicht da liegen bleiben, um zu verderben, so müssen sie von Zebedäus genommen sein, der nach Luc. nicht einmal dabei ist, oder von den Raben, oder sie haben sich denn doch endlich dazu angeschickt und sind davongelaufen. Wir machen diese Redensarten nicht zum Scherze, sondern, um fühlbar zu machen, wie es um den Zweck dieses luc. Wunders stehe. Wir erblicken hier Luc. in seiner eigentlichen Stellung zu den Wundern des Herrn. Er denkt, je mehr und je grösser, je besser; er misst den Messias nach der Menge und Grösse augenfälliger, abnormer Thaten. Auch das *προσέπεσε τοῖς γόνασι τοῦ Ἰησοῦ* und das Bekenntniss: *ἀνὴρ ἁμαρτωλός εἰμι* hat etwas Forcirtes, ist psychologisch nicht gut denkbar und schmeckt nach apokr. Uebertreibung. Ja, wenn Petrus noch von der Grösse Christi redete. Gewiss soll nach Luc. Absicht weiter nichts in dem *ἁμαρτ.* liegen; aber dem Worte nach bleibt's nun einmal zugleich ein Sündenbekenntniss, und Luc. hat sich vergriffen. Und wenn Petrus schon vorher den Herrn als einen solchen kannte, dass er ohne langes Besinnen sprechen musste: *ἐπὶ δὲ τῷ ῥήματί σου χαλάσω τὸ δίκτυον,* wie kann es ihn denn jetzt vor Erstaunen zur Erde niederwerfen, was er ja dann schon vorher gewusst hat! Und was verlangt denn Petrus erst mit seinem: *ἔξελθε ἀπ᾽ ἐμοῦ?* Etwa zum Ueberflusse noch ein Wunder? Denn sie sind ja *εἰς βάθος* gefahren und befinden, wie aus V. 11 zu ersehen, sich noch da; weiss Petrus auch etwa schon das aus Erfahrung, dass Christus auf dem Meere wandeln kann? Oder meint Petrus mit

seinem ἔξελθε auf gut exegetisch: Gehe hinaus, aber bleib' noch so lange, bis ich mich recueillirt habe und wir an's Land gefahren sein werden? Aber wer meinen wollte, Luc. erdichte hier rein, der thäte ihm zu viel; nein, Luc. verbraucht blos, überträgt auf Petri Person und steigert, was ähnlich unter ähnlichen Verhältnissen nach Matth. **14, 32. 33** wirklich geschah.

Wie sollte auch Matth., da er dieselben Personen, das Meer, die Situation, die Berufung und Nachfolge auch hat — wie in aller Welt sollte er dazu gekommen sein, das innerhalb dieser historischen Momente liegende Wunder nicht mitzuerzählen? Und dass Markus es auch nicht hat, warum sollen wir das nicht als Beweis dafür nehmen, dass er es deshalb nicht erzählen wollte, weil er es bei Matth. nicht vorfand, und ihm in Luc. Relation vieles zu gewaltsam und unnatürlich, zu unwahrscheinlich vorkam? Glücklicherweise können wir die Luc. zu Grunde liegende Wahrheit bei Matth. **4, 18—22** so einfach, so gesund, so würdig hingestellt sehen, dass nichts zu wünschen übrig; und da uns Christus dennoch ein wunderbarer Herr bleibt, wenn auch dies Wnnder nicht geschehen ist, es, näher betrachtet, selbst eben damit noch mehr bleibt, dass jene Fischer ihm ohne Weiteres folgten, so verlieren wir nicht einmal etwas, wenn wir Petri Fischzug fahren lassen.

2. Der Jüngling zu Nain. Luc. 7, 11—17.

Pomphaft sind die Umstände: ein Leichenzug, eine grosse Begleitung beim Herrn, der Todte ein Jüngling, der Sohn einer Wittwe, deren einziger Sohn, ein grosses Leichengefolge — in der That alles, was möglich. — Freilich, kenneten wir Luc. nicht, so ist's keine Frage, dass das alles so zutreffen konnte. Da wir ihn aber kennen und er diese Erzählung nur allein hat, ist uns das Zusammentreffen aller dieser extremen Umstände schon nicht wenig verdächtig.

Zwar sagt Luc: *Καὶ ἰδὼν αὐτὴν ὁ κύριος ἐσπλαγνίσθη ἐπ' αὐτῇ;* allein unbefangen angesehen schreitet doch auch hier der Herr auf luc. Weise zum Wunderthun, d. h. ohne dass man sieht, wie er dazu kommt. Oder sollen wir uns den Herrn so sentimental denken, oder so wenig vertraut mit dem Rathe des Vaters, dass er dem Drange, zu helfen und damit des Vaters Beschluss aufzu-

heben, nicht widerstehen konnte? Es hat ihn ja niemand um die Erweckung gebeten; es wird auch nicht etwa der Glaube der Wittwe angesehen: O, es ist Luc., der ein recht eklatantes Wunder wollende Lucas, welcher hier handelt.

Οἱ βαστάζοντες ἔστησαν. Hier fehlt etwas, das in der ruhigen Erzählung der wirklichen Geschichte nicht fehlen würde. Oder haben die nainschen Träger schon gewusst, dass Jesus der Todtenerwecker ist? Ist's eine magische Gewalt des Erlösers, welche ihren Schritt hemmt? Und *ἀνεκάθισεν ὁ νεκρὸς,* indem sie die Bahre noch auf den Schultern haben? oder haben sie dieselbe auch niedergesetzt? O, es ist Luc., der ein eklatantes Wunder wollende Luc., welcher hier handelt.

Καὶ ἤρξατο λαλεῖν. Wäre die Sache wirklich vorgefallen, und erzählete sie Matth., so stände gewiss nicht blos pompöse *καὶ ἤρξατο λαλεῖν,* sondern auch oder allein ganz einfach, was er gesagt habe. Aber wie imposant, „der Todte richtet sich auf und fängt an zu reden!" Interessant wäre etwa, den Inhalt der Rede eines aus der Ewigkeit Zurückgerufenen zu vernehmen; doch Lucas kommt's hier nur auf ein recht deutliches Lebenszeichen an. Was uns wundert, ist, dass er dem Jünglinge nicht auch noch gleich zu essen geben lässt, damit die Wiederbelebung noch um einen Grad gewisser sei.

Καὶ ἔδωκεν αὐτὸν τῇ μητρὶ αὐτοῦ. Es ist hier nach Luc. Darstellung beim Herrn nicht das Erhabene im Milden, das Göttliche in Knechtsgestalt, wie es am Heiligen erforderlich; man erblickt hier Gemachtes, Forcirtes, Prahlerisches.

Ἔλαβε δὲ φόβος etc. Vers 16. 17. Wie sollte nicht, wo der Herr ein Wunder verrichtete, auch meistens ein tiefer Eindruck dadurch hervorgebracht worden sein! Aber bei Luc. springt doch die apokryphische Exaggeration in die Augen. Er weiss gewöhnlich die Wirkungen der Wunder nicht stark genug zu beschreiben. Ganz begreiflich, die Wirkungen sind es ja, um derentwillen er die Wunder so gern hat, so fleissig utrirt, so fulminant ausstattet. Und man bemerke, immer ist die Wirkung bei ihm eine äusserlich in die Augen fallende, ein Niederfallen, eine *ἔκστασις,* ein Lobpreisen, ein Von-Furcht-ergriffen-werden u. dgl.

Die Erweckung eines gestorbenen Jünglings in so

imposanter Situation, wie Luc. darstellt, sollte Matth. unbekannt geblieben sein? Oder ein so hervorstechendes Wunder sollte er haben übergehen können, da er so viele minder auffallende erzählt? Und Mark., nichts wissend als was Matth. und Luc. haben, und sonst so gern Luc. folgend, sollte dies Wunder übergangen haben, wenn er nicht gewusst, dass es blos luc. Schöpfung sei? — Nein, die Auferweckung der Tochter eines Archon, — wir wissen seinen Namen nicht — ist vom Herrn geschehen (Matth. 9, 18 sq.); aber es geht dem Luc. dabei alles zu unscheinbar zu. Er erzählt daher auf Grund dessen und zwar *in majorem Christi gloriam* eine Todtenerweckung, wobei alles gehörig glanzvoll in die Augen strahlt: das ist die Sache.

3. Die achtzehn Jahre lang verkrümmt gewesene und von Christo geheilte Frau. Cap. 13, 10—21.

Man darf dieses unserem Autor zu eigen gehörige Stück nur lesen, um von der durchaus apokr. Beschaffenheit desselben überzeugt zu sein. Das Gemacht- und Nichtgeschehensein leuchtet auf allen Punkten heraus.

Ἦν δὲ διδάσκων ἐν μιᾷ τῶν συναγωγῶν, „in einer von den (vielen) Synagogen", das schmeckt von vorn herein nach Uebertreibung.

Καὶ ἰδοὺ, γυνὴ ἦν πνεῦμα ἔχουσα ἀσθενείας ἔτη δέκα καὶ ὀκτώ: wie mystisch einestheils, und wie speciell und sorgfältig ausgemalt anderentheils!

Καὶ ἦν συγκύπτουσα καὶ μὴ δυναμένη ἀνακύψαι εἰς τὸ παντελές. Man sieht, wie es darauf angelegt ist, das Wunder ein grosses werden zu lassen.

Ἰδὼν δὲ αὐτὴν ὁ Ἰησοῦς, προσεφώνησε — τῆς ἀσθενείας σου. Gerade als ob der Herr blos einen Kranken zu sehen brauchte, um unwillkürlich durch eine unwiderstehliche Macht zur Heilung fortgezogen, gezwungen zu werden.

Καὶ ἐπέθηκεν αὐτῇ τὰς χεῖρας. Doppelte Hülfe, zuerst hat er sie gesund gesprochen, nun macht er sie noch einmal gesund durch Handauflegung.

Καὶ παραχρῆμα ἀνωρθώθη καὶ ἐδόξαζε τὸν θεόν, kurz und doch bombastisch.

Vers 14. Wie grell, wie künstlich wird hier das Heilen am Sabbath herausgestellt! Der Vorsteher der Synagoge hat das Wort; welche pathetische Rede hält er an

die Leute! Er lässt sich's gefallen, wenn sie an anderen Tagen kommen, um ihre Kranken heilen zu lassen; aber dass am Sabbath alles herbeiströmt, kann er nicht gut heissen. Sieht es nicht aus, als ob der Herr „eine der Synagogen" geradezu zu einer Wunderkuranstalt gemacht hätte?

V. 15: wie? der *ἀρχισυνάγωγος* hat ja von seinem mosaischen Standpunkte aus vollkommen recht. Ist er nicht der freundlichen und liebevollen Belehrung würdig? oder hat er schon erklärt, dieselbe nicht annehmen zu wollen? Ueber das, was er gesagt, soll der Herr ohne Weiteres ihn anfahren: *ὑποκριτὰ* etc.? Das ist gemacht und nicht geschehen.

Ταύτην δὲ θυγατέρα Ἀβραὰμ οὖσαν. Was? der Herr, der die Berufung auf Abkunft von Abraham sonst so nachdrücklich bekämpft, und zu bekämpfen so viel Ursach und Gelegenheit fand, soll hier selber indirekt sie lehren, auf jene Abstammung ein Gewicht legen? Nimmer ist das geschehen!

Ἣν ἔδησεν ὁ σατανᾶς: wie konkret, wie lebensvoll, wie malerisch!

Ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτὼ ἔτη — noch einmal, damit ja nicht unbeachtet bleibe, welch ein gewaltiges Wunder geschehen ist.

Οὐκ ἔδει λυθῆναι ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου τῇ ἡμέρᾳ σαββάτου; Warum sollte das nicht geschehen können, ja müssen, wo alle Umstände darnach angethan sind; aber hier, so forcirt hingemalt, ist's die Leistung der wundersüchtigen Apokryphie.

Κατῃσχύνοντο πάντες οἱ ἀντικείμενοι αὐτῷ. Der *ἀρχισυνάγωγος* hat sich bereits verpluralisirt und wird durch die Vorhaltung vom *βοῦς* und *ὄνος* vor Scham schon blutroth; und *πᾶς ὁ ὄχλος?* — *ἔχαιρεν ἐπὶ πᾶσι τοῖς ἐνδόξοις τοῖς γινομένοις ὑπ' αὐτοῦ.* In der That, der *ὄχλος* hat von der wunderschönen Rede seines *ἄρχων* wenig profitirt. Hiernach möchte man sich vielmehr fast wundern, dass sie ihn nicht von Anfang an mit seiner pathetischen Rede wider Jesum zum Tempel hinausgeworfen haben. Aber zu solchen psychologischen Unmöglichkeiten kommt Luc. mit Nothwendigkeit. Das arme, ungelehrte Volk muss bei ihm unter allen Umständen im Gegensatze zu den reichen, gelehrten Pharisäern sein Christo-zugethansein kundgeben.

Das Ganze entbehrt aller Einfachheit und aller Natürlichkeit, aller Nothwendigkeit und alles Zweckes. Welch ein Gegensatz, wenn man Christi herrliche Vertheidigung der Jünger wegen ihrer Sabbathverletzung, die so ganz christuswürdige Widerlegung und totale Ueberwindung der Matth. 12, 1—14 mit εἰ ἔξεστι τοῖς σαββ. θεραπεύειν ihn versuchenden Pharisäer liest, und den Herrn zuerst das Prinzip, am Sabbath zu heilen, auf so unübertreffliche Weise geltend machen, und dann auch mit der That diesem Prinzipe huldigen sieht.

Dass unser wundermachender Autor aus Matth. 12, wo sich wirklich auch alle Elemente zu diesem Meisterstücke vorfinden, arbeitete, beweist sich uns anbei auch daraus, dass wir ihn unmittelbar nachher in dieser Gegend des Matth.-Ev., nämlich mit C. 13, beschäftigt finden.

4. Heilung eines ὑδρωπικὸς bei einem Gastmahle, Tischreden des Herrn. C. 14, 1—15.

So kühn, so originell hat Luc. im vorigen Stücke aus Matth. bes. O. gebildet, dass er noch mehrere ähnliche Begebenheiten daheraus nehmen kann und doch nicht scheint mit Matth. dasselbe zu geben. Luc. hat nach Absolvirung des soeben betrachteten Stücks noch etwas auf dem Herzen behalten, und er muss dasselbe Thema mit Variationen noch einmal behandeln. Von dem Wunder, das sich hier begiebt, gilt daher im Allgemeinen dasselbe, was vom eben besprochenen, nur dass dieses Orts Luc. sich etwas mehr der Matth.-Erzählung, und somit der Wahrheit, nähert.

Das Neue, welches hier in Betracht zu kommen verdient, sind die Tischreden Jesu. Er soll, bemerkend wie sie obenan zu sitzen trachteten, die Rede von V. 8—11 gethan haben. Erstlich wäre es aber doch etwas zu unhöflich, wenn er dafür, dass er zu Tische geladen war, ihnen ohne Weiteres auf solche Weise zu Leibe rückte; man bemerke, ohne eine würdige Veranlassung. Dann aber ist, was der Herr sagt, so dünn, so schwach, so nichtssagend, ja sogar widerchristlich, dass es tief unter seiner Würde liegt. Denn was ist es, was er sagt? Eine Anweisung, wie man bei einem Gastmahle unter dem Scheine der Demuth bequem stolz sein und auf pfiffige Weise zu Ehren kommen könne; eine Nahrung für den Ehrgeiz. Sie nun wollte Luc. so geradezu gewiss nicht

geben, sondern, was er wollte, das ist, die schöne Sentenz V. 11 aus Matth. 23, 12 durch ein Gleichniss verherrlichen. Das war seine ganze und gute Absicht. Aber er hat sich arg vergriffen. Seine „παραβολὴ" lehrt eine äusserliche Scheinerniedrigung, bei welcher der Schelm im Nacken steckt, mit welcher man es im Stillen auf den ersten Platz abgesehen hat. Man braucht in diesem Falle nur unbefangen anzusehen, was dasteht, und muss sich sagen: apokryphisch.

Was dann von V. 12—14 dem Herrn in den Mund gelegt wird, das ist eine moralische Uebertreibung ohne Maass und Ziel. *Κάλει πτωχοὺς, ἀναπήρους, χωλοὺς, τυφλούς:* wer soll das halten! Welche Cumulation von Unnatur! Den schroffsten Cynismus lässt das hinter sich zurück. Hat etwa Luc. in dem Gefühle, dass begeben das sich nicht kann, wozu er den Herrn ermahnen lässt, die Ermahnung Christi eine *παραβολὴ* genannt? *Ἀνταποδοθήσεται γάρ σοι ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν δικαίων*, der schönste Pharisäismus von der Welt. Luc. hängt moralisch eben so am äusserlich Imposanten und Gesinnungsleeren, wie dogmatisch. Dass nur die äusserliche That zum verwerflichen Weltsinne im grellsten, schreiendsten Gegensatze stehe: dann *ἀνταποδοθήσεται.* Aus welchen Beweggründen die That hervorgehe, darnach wird nicht gefragt. Seine Moral giebt genau die Grundsteine zur Moral der Säulenheiligen, Anachoreten und Bettelmönche. Dass der Herr so etwas nicht lehren konnte, der uns dahin zu führen trachtet, und dazu gekommen ist in diese Welt, dass wir Gott lieben mögen und aus diesem Beweggrunde in allen Stücken handeln lernen; dem wohlgefällig ist alles, was mit dieser Liebe in Einklang, und wäre es auch ein Gastmahl, welches das extremste Oppositum von dem bildete, das Luc. gegeben wissen will: das wird wohl niemand in Abrede stellen.

Die Quelle, aus welcher Luc. das Material zu dieser seiner *παραβολὴ* schöpfte, ist Matth. 23, 6 sq: *Φιλοῦσι τὴν πρωτοκλισίαν ἐν τοῖς δείπνοις* etc.

Kapitel V.

Gleichnisse, welche nur Lucas hat.

1. Der barmherzige Samariter. Cap. 10, 25—37.

1) Was der Schriftgelehrte hier antwortet, das sagt bei Matth. der Herr. Dieser Unterschied ist gross, sehr gross. Was der Herr sagt, ist immer der Art, dass es kein Anderer sagen kann. Sagender und Gesagtes sind eins. Die Wahrheit liegt auch hier auf Matth. Seite. Weder der *νομικὸς*, noch irgend ein Mensch konnte die Antwort geben, welche Luc. jenen geben lässt. Sie spricht ja die höchste Weisheit aus, welche erst in der Erscheinung Jesu Christi der Welt offenbar wurde. Hätte sie der *νομικὸς* geben können, dann hätte es keines Christus bedurft. Was ist Christi Kommen in diese Welt, als das Menschwerden der göttlichen Liebe, auf dass wir schauen und inne werden, was die Liebe sei und sie üben lernen und die Liebe werden? Dass das Gebot der Liebe unter den Hunderten von mosaischen Vorschriften auch schon mit vorkam, das that's nicht. Was Liebe sei, und dass sie auch sei der Inbegriff des göttlichen Willens, des Gesetzes Erfüllung, das ist erst an Christo und von Christo zu lernen. Und kein Anderer konnte das auch zuerst in Worte fassen, als er.

2) Das Gleichniss vom barmherzigen Samariter ist schön; aber nur, wenn wir es nicht fassen, wie es Luc. meint. Was will Luc. erklärtermaassen dadurch erreichen? Nichts als Beantwortung der Frage will er veranschaulichen: *Τίς ἐστί μου πλησίον;* Das aber erst durch ein langes Gleichniss deutlich machen wollen, wie könnte es Christo beifallen? Es ist auch der sonstige Inhalt des Gleichnisses gar nicht so christlich, wie es auf den ersten Anblick scheint. Denn einem Verunglückten darum meine Hülfe nicht versagen, weil er nicht meines Glaubens ist: ist denn das etwas? Wie weit steht das noch zurück hinter Christi und Pauli: Liebet eure Feinde! etc.

3) Es scheint es Luc. etwas darauf abgesehen zu haben, die Priester und Leviten durch das Beispiel der Samariter zu beschämen, cf. die zehn Aussätzigen, wo es auch von dem einen dankbaren heisst: *Καὶ αὐτὸς ἦν σαμαρείτης.* Diese eigenthümliche Neigung ist aber etwas

Anderes, als wenn der Herr auch nach Matth. Zöllner und Sünder in Schutz nimmt. Dass sie bei Luc. vorhanden war, dafür möchte sprechen das *πορεύου καὶ σὺ ποίει ὁμοίως*. Das besagt gar nicht, was wir nach der lutherschen Uebersetzung dabei zu denken gewohnt sind, dass nämlich diese Mahnung jeden meine, der soeben die Parabel gehört hat; sondern das *καὶ σὺ* sieht speziell zurück auf den Frager, auf den *νομικός*. Auch du, heisst's, *νομικός*, der du hier Frager und in meinem Gleichnisse einer von den Vorübergehenden bist, *ποίει ὁμοίως*. Also nicht jeden Hörer oder Leser hat der griechische Text im Auge, sondern nur den Stand der *νομικοί*. Dass im Uebrigen das Gleichniss in seiner Form schön und glücklich gebildet ist, anschaulich und lebensvoll in jedem Zuge, muss eingeräumt werden; aber was hilft alle Schönheit der Form, wenn die richtige, reine, tiefe Tendenz nicht da ist und der Geist und Sinn Christi fehlt.

4) Um so weniger dürfen wir Anstand nehmen, dies Gleichniss für ein luc. Ipsefecit zu halten, als wir ja sehen, dass die Veranlassung dazu im Matth.-Texte C. 22 gegeben war, und als wir wissen, dass unser freibildender, schöpferischer Autor sonst auch dergleichen Gelegenheiten also zu nützen pfleget. Und wenn Markus, der bezügl. der Frage nach dem vornehmsten Gebote dem Matthäus folgt, dann aber auch noch nach Luc. Vorgange den Frager etwas klugreden lässt, dieses Gleichniss trotz seiner ansprechenden Gestalt wegfallen liess: so scheint man den Grund davon darin suchen zu dürfen, dass auch er es für eine luc. Schöpfung ansah, oder vielmehr es als solche wusste.

2. Das Gleichniss vom anhaltenden Bitten. Cap. 11, 5—9.

Eine schlecht zusammengesetzte, nicht nur ihrem Inhalte, sondern auch ihrer Form nach verunglückte, werthlose Parabel. Dass Luc. sie gemacht zur Veranschaulichung des *αἰτεῖτε, ζητεῖτε, κρούετε,* Matth. 7, 7, ist klar. Bei Matth. steht die Sache unverbesserlich schön, und Luc. hätte sich seine Mühe, welche, wie wir ihm gern einräumen, er sich ***in majorem doctrinae christianae gloriam*** gab, ersparen können. Als ob, weil der Herr ein paarmal seinem Gleichnisse die Pointe in einer kurzen, inhaltsschweren Sentenz nachfolgen lässt (Matth. 20, 16. 22, 14), nun jede grosse Sentenz, jede inhaltsschwere

und schön ausgesprochene Ermahnung des Herrn in ein Gleichniss ausgeprägt sein wollte! Bemerken wir übrigens hier, dass Luc. gewöhnlich das, was er im Gleichnisse hat versinnbildlichen wollen, am Schlusse desselben noch ohne Gleichniss ausspricht. So fanden wir es oben im Gleichnisse vom grossen Abendmahle, bei seiner *παραβολή* von dem Obenansitzen, so beim barmherzigen Samariter, so hier wieder. Diese seine Weise leistet uns zum wahren Verständnisse seiner Gleichnisse den wesentlichsten Dienst. Wir können nun nicht leicht in Verlegenheit darüber gerathen, wie er sie verstanden haben wolle.

3. Vom unfruchtbaren Baume. Cap. 13, 6—9.

Diese Parabel ist einfach, klar und brauchbar. Letzteres nämlich, wenn man dem Einzelnen und Ganzen Sinn und Deutung unterlegt, an welche Luc. nicht dachte. Was er unter den Früchten verstehe, darüber erklärt er sich 3, 10—14, worüber wir unten noch ein Wort zu sagen haben werden. Was Luc. zur Fertigung dieser Parabel bewog, ist mit dem soeben Bemerkten gesagt. Dass es des Matth. (7, 19) *Πᾶν δένδρον μὴ ποιοῦν καρπὸν καλὸν ἐκκόπτεται* ist, welches er hier parabolisirt, indem ihm zugleich Matth. 21, 19. 33 sq. einzelne Züge liefert, braucht kaum erinnert zu werden. Wenn er diese Worte diesmal nicht als Erklärung und Pointe nachfolgen lässt, so hat das seinen Grund darin, weil sie selbst Gleichniss sind und sich schon in den Schluss seiner Parabel: *Κἂν μὲν ποιήσῃ καρπόν· εἰ δὲ μήγε, εἰς τὸ μέλλον ἐκκόψεις αὐτήν*, verwoben hatten. Er wusste hier keine Moral; an eine solche etwa, wie sie Paulus mit seinem *ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρὸν* Eph. 5, 16 giebt und wie man sie dem luc. Gleichnisse leicht unterlegen kann, zu denken, lag dem Verf. ganz fern. Er macht einen Matth.-Spruch durch ein Gleichniss anschaulich: damit hat er sich genügt. Ob dadurch etwas Wesentliches geschehe, ob das Ganze und die einzelnen Züge bestimmten Sachen und welchen entsprechen oder nicht, das kümmert ihn wenig.

4. Die Kostenüberschlagung beim Thurmbau oder Kriege. Luc. 14, 28—33.

Wir können uns bei diesem Gleichnisse darauf beschränken, zu sagen, wie Luc. dazu kam.

Seinem stehenden Gebrauche gemäss, wo er auf ein Dictum Christi bei Matth. stösst, das ihm besonders zusagt und dazu geeignet erscheint, seinem parabelschöpferischen Triebe freien Lauf zu lassen und ein Gleichniss zu bilden, verfährt er auch hier. Welchen Ausspruch Christi er durch diese beiden dasselbe besagenden Parabeln verherrlichen wolle, das sagt er uns V. 33. Nun scheint aber hier die Schwierigkeit einzutreten, dass dieser Ausspruch nirgend bei Matth. wörtlich zu finden. Woher hat ihn also Lucas? Da wir bisher noch überall gefunden, dass er aus Matth. entnahm, können wir auch hier vorläufig nichts Anderes voraussetzen. Bildet er auch hier aus Matth., so ist es wahrscheinlich, dass wir die Stelle, aus welcher er schöpfte, entdecken, wenn wir zusehen, wo in Matth. Luc. weilte vor diesen beiden Gleichnissen und nach denselben. Vorher Vers 27 schreibt er aus Matth. 10, 38, nachher Vers 34. 35 schreibt er aus Matth. 5, 13. Treten also keine besonderen Zufälligkeiten dazwischen, so muss er sich, als er unser Gleichniss fertigte, Ende Cap. 10 oder Cap. 5 des Matth. befunden haben. Und siehe, so ist's. Sein beregter Vers 33 ist eine treue Zusammenfassung des Schlusses von Matth. 10.

Ob diese beiden Gleichnisse zutreffen, verdeutlichen, was sie nach Luc. verdeutlichen sollen; ob überhaupt ein Werth ihnen zuzugestehen sei, das zu beurtheilen bleibe jedem überlassen. Wir meinen, ohne die Entdeckung, dass Luc. in der Regel seinen Parabeln ihre Tendenz noch besonders nachfolgen lasse, wäre es unmöglich, mit Bestimmtheit zu sagen, was diese beiden eigentlich sollen und wollen.

5. Vom verlorenen Schafe und verlorenen Groschen. Luc. 15, 1—10.

Die Gleichnisse, welche jetzt in Betracht kommen, vom verlorenen Schaf, Groschen, Sohn, vom reichen Mann und armen Lazarus, von den zehn Aussätzigen und vom Pharisäer und Zöllner, haben wir selbst vermöge der Eigenthümlichkeit unsers Amtes stets so fleissig und vielfach zu erbaulichen Ansprachen benutzt, wie dazu selten einem Prediger in seinem Amte Aufforderung und Gelegenheit gegeben sein dürfte. Sie haben etwas so Plastisches und Drastisches, dass für gewisse Zuhörerkreise es nichts Fruchtbareres geben kann. Und hier sollen wir sie darauf

ansehen, ob sie nicht vielleicht blos Luc. ihren Ursprung verdanken? Doch, wenn dies wäre, was schadet's, wenn sie nur inneren Werth haben. Eine fleissige homiletische und pastorale Nutzung steht ja dann nach wie vor frei.

Πάντες οἱ τελῶναι καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ nahen zu Jesu, um ihn zu hören. Wie? *πάντες?* Luther hat schön übersetzt „allerlei", hat den luc. Text geradezu verbessert. Sie naheten, um Jesum zu hören? War denn nun der Geist Gottes über alle dergestalt gekommen, dass jeder um sein Seelenheil bekümmert fragte: Was muss ich thun, dass ich selig werde? Der Herr müsste sich nach Luc. wie ein Wunderdoctor gerirt haben, welcher an einen Ort kommt, ein möglich grosses Local sucht, bekannt machen lässt, er sei da, und nun strömen die Leute — mit ihren geistlichen Bedürfnissen — schaarenweise hinzu. Nein, das müssen wir eingestehen, im ersten Satze sehen wir wieder unsern malenden, utrirenden Lucas.

Συνεσθίει αὐτοῖς. Daraus folgt, dass der Herr hier zu denken ist bei einem Mahle; und da die *διαγογγύζοντες* Pharisäer und Schriftgelehrte sind, wird das Mahl wohl stattfinden im Hause eines Pharisäers. Warum malt das Luc. hier nicht aus, sondern lässt sogar die Anschauung unvollständig? Antwort: das sind verbrauchte Farben. C. 7 isst der Herr im Hause des Pharisäers Simon, C. 14 im Hause *τινὸς τῶν ἀρχόντων τῶν φαρισαίων*, C. 13, 10 ist er pomphaft aufgetreten „in einer der Synagogen". Nach dieser Richtung hin ist also keine Steigerung mehr möglich, nur eindruckschwächende Wiederholung könnte eintreten; soll nicht herabgesunken werden von der schon erstiegenen Höhe, so wird von Ort und Gastgeber am besten geschwiegen. Uebrigens ist die Absicht hier nur, den Herrn gewisse Reden thun zu lassen.

Wenn man die Schilderung des *ἄνθρωπος* V. 4—6 liest, so ist die Sache so lieblich, innig, tröstlich, wie möglich; aber meinest du, Luc. habe im entferntesten bei dem *ἄνθρ.* an Christum gedacht? Ihm kommt's zunächst nur an auf die Schilderung an sich. Die Sache, welche er verkörpert, ist, was er V. 7 als ***tertium comp.*** ausspricht, die Freude über das wiedergefundene Verlorene. Ob die Nebenabsicht dabei obwaltete, die Pharisäer und Schriftgelehrten dem beschämenden Beispiele der *τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ* nebenüber zu stellen, lassen wir dahin gestellt sein. Aber jene Freude kennt jeder aus Erfahrung so

sehr, dass sie am allerwenigsten einer breiten Veranschaulichung durch Gleichnisse bedarf, und der Herr zu diesem Zwecke nur, was Matth. giebt, gesprochen haben kann.

Χαρὰ ἔσται ἐν τῷ οὐρανῷ dürfen wir nicht bildlich fassen, wie etwa, wenn der Herr redet von einem zu-Tische-sitzen mit Abraham, Isaak und Jacob. Luc. denkt sich den *οὐρανὸς*, wie wir uns unten noch überzeugen werden, hübsch handgreiflich, sinnlich, halb muhamedanisch.

Die Schwierigkeit wegen der *ἐννενηκονταεννέα δίκαιοι* ist unsern Lesern zu bekannt, als dass wir damit aufzuhalten brauchten; aber das können wir nicht unbemerkt lassen, dass der betreffende Zug im Gleichnisse von dem Lassen der 99 *ἐν τῇ ἐρήμῳ* doch sein Bedenkliches hat. Die Parabel ist in diesem Zuge nicht so glücklich, wie sie aussieht. Der *ἄνθρ.*, wenn er die 99 *ἐν τῇ ἐρήμῳ*, d. h. den Gefahren ausgesetzt weiss, wird sich hüten und sie stehen lassen, um dem einen *ἀπολωλὸς* nachzugehen. Cf. unten Matth. *ἐπὶ τὰ ὄρη*.

Wenn Luc. V. 8—10 das schon Versinnbildlichte noch einmal verdeutlicht, so ist das nur dieselbe Tautologie, wie oben vom Thurmbau und Kriege. In diesem Falle scheint es seine funkelnagelneue und brillante pointilleuse Sentenz Vers 7 zu sein, welche ihm dermaassen gefiel, dass er sie sofort noch einmal in Scene bringt, um sie dann Vers 10 wiederholt, und zwar mit noch grösserem Nachdrucke und Glanze variirt und exaggerirt setzen zu können.

Das Woher, welches sich eigentlich in dem V. 10 mit Wohlgefallen wiederholten V. 7 verrathen müsste, scheint hier auf den ersten Blick Schwierigkeit zu haben. Wenn ich vorwärts und rückwärts blicke, so gewahre ich, Luc. arbeitet aus Matth. 5 und 6. Ich schlage dieses auf; aber da sehe ich nicht, woraus er unsere Parabel geschöpft haben könnte. Nur die Frage: *Οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι τὸ αὐτὸ ποιοῦσι;* C. 5, 46 könnte darauf geführt haben. Und warum sollten nicht Luc. Augen auf diesen Worten vorzüglich haften geblieben sein? Darin sind concrete Gestalten, und die sind ihm lieber als die tiefsten Wahrheiten ohne solche. Die *τελῶναι* jener Frage mochten ihn auf *ματθαῖος καθήμενος ἐπὶ τελώνιον* Matth. 9, 9—13 bringen. Oder er citirte sein 14, 34. 35 aus dem Gedächtnisse, und sah aus Matthäus 10 unmittelbar in 9 zurück. Kurz, hier finden wir das Mahl, den Herrn zu Tische, viele Zöllner und Sünder, die murrenden Pharisäer. Die 100

Schafe, die 99, das eine, das Verlorensein, die Freude des Findens ist aus Matth. 18, 10—14. Was hier Vers 10 lautet: *Λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οἱ ἄγγελοι αὐτῶν ἐν οὐρανοῖς διὰ παντὸς βλέπουσι τὸ πρόσωπον τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς*, das ist eigentlich das Thema, welches Luc. bearbeitet. Dies hätte er auch am Schlusse als das *parabola docet* unverändert gesetzt, wenn nicht sein Gleichniss eine etwas andere Fassung dieser Pointe erfordert hätte.

Man schlage Matth. auf und lese dort die gesunden, kindlichen, lieblichen Worte Christi, um zu sehen, wie, was bei Luc. scheinbar schön und wahr klingt, ohne Noth mit Tautologie und Wortschwall mysteriösdunkel und widerspruchsvoll gesagt ist.

6. Der *υἱὸς ὁ ἀπολωλώς*. Luc. 15, 11—32.

Dieses Gleichniss scheint in so enger Verwandtschaft mit den beiden vorigen zu stehen, dass der Sache nach es blos in der Bezeichnung dessen, was dort Schaf und Groschen heisst, abweiche. So schlimm ist es indess doch nicht, wenigstens nicht von Luc. gemeint.

Nimmt man für die homiletische Praxis das Stück von V. 11—24 als Bild der Bekehrung des Sünders, wie wir das wohl hundertmal gethan: so ist das überaus practisch und jeder Zug lässt sich wirksam gebrauchen. Da man aber doch eigentlich nicht kann ein Stück eines Gleichnisses als seinen Zweck für sich habend ansehen sollen, sondern allemal das Ganze in seiner Ganzheit muss aufgefasst werden, wenn die sogenannte Moral, das Zutreffende der einzelnen Züge und überhaupt der Werth einer Parabel in Beurtheilung kommt: so ist auch hier nur das Ganze anzusehen. Da setzt denn aber der älteste Sohn in nicht geringe Verlegenheit; die Auffassung desselben als Bild eines Selbstgerechten erlaubt das *οὐδέποτε ἐντολήν σου παρῆλθον* V. 29, und das *σὺ πάντοτε μετ' ἐμοῦ εἶ, καὶ πάντα τὰ ἐμὰ σά ἐστιν* Vers 31 nicht. Es tritt hier dieselbe Schwierigkeit ein, welche vorhin bei den *δικαίοις, οἵτινες οὐ χρείαν ἔχουσι μετανοίας*. Mithin die Bekehrung des Sünders *κ. χ.* einestheils und dem gegenüber das Verhalten des Selbstgerechten will hier nicht dargestellt werden. Will man den ältesten Sohn die Juden, den jüngsten die Heiden sein lassen, so dass also die Aufnahme dieser in das Gottesreich hier vorgestellt

wäre: so ist erstens das ein Punkt, der Luc. so fern liegt, wie kaum ein zweiter; dazu setzen die genannten Züge aus Vers **29. 31** dieser Auffassung dieselbe Schwierigkeit entgegen, welche jener ersten. Oder ist vielleicht drittens hier das Verhältniss der Zöllner und Sünder einerseits und das der Pharisäer andererseits zu Christo abgebildet? Immer dieselben Schwierigkeiten.

Das stellt sich also unwidersprechlich heraus, man sieht nicht, was eigentlich die Parabel wolle, und hinzusagen dürfen wir uns, dass wir das gewiss deutlich sehen würden, wenn sie vom Herrn wäre.

Fragen wir nach dem Vergleichungspunkte: nun so muss den der Autor am besten wissen, und er verfehlt nicht, V. **24** und **32** ihn uns zu nennen; es ist die Freude über das wiedergefundene Verlorene. Wir haben schon gesagt, dass diese als etwas Allen Bekanntes der breiten Versinnlichung durch Gleichnisse am wenigsten bedürfe, und dass der Herr zu nichtigen Zwecken nicht Parabeln bilden konnte. Achten wir auf die Ausführlichkeit und Länge der Parabel im Ganzen, auf die Sorgfalt und Vollständigkeit in Ausmalung der einzelnen Züge: so kann man sich es nicht verbergen, es ist die Form, die Form, nicht die Sache, worauf der Urheber gerichtet ist; es ist nicht der Charakter, welchen des Herrn Gleichnisse haben, wohl aber der, welchen alles Luc. Eigenthümliche mehr oder minder trägt. Neben den höchst gelungenen Schilderungen liegt V. **16** offenbare Exaggeration, wenigstens insofern, als, wenn der *υἱὸς ὁ ἀπολ.* die Schweine hütete, niemand ihm die *κεράτια* zu geben brauchte, sondern er sie sich selber nehmen konnte; in dem *ἥμαρτον εἰς τὸν οὐρανὸν* erblicken wir luc. Dunkel, in der Wiederholung seines *punctum saliens* V. **24** und **32** luc. Wortreichthum.

Es bleibt uns nur noch die Frage übrig: Wie ist Luc. auf diese Parabel gekommen? ist sie blos Variation des verlorenen Groschen und Schafes? Es scheint uns sich so damit zu verhalten. In dem *πρόβατον* und der *δραχμή* hat Luc. die *τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ* abgemalt. Diese beiden Titel erinnern ihn an einen ganz parallelen dritten, welcher in Verbindung mit ihnen vorkommt Matth. **21**, **31**, wo gelesen wird: *Οἱ τελῶναι καὶ αἱ πόρναι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* Luc. sieht sich nach dieser Stelle um. Er lieset da die vorangehenden Verse **28—30**; hier handelt es sich von zwei Söhnen,

welche sich zu dem Wunsche ihres Vaters ganz entgegengesetzt verhalten. Luc. macht nun, da die *τελῶναι* V. 1—10 behandelt sind, sein Gemälde zur Veranschaulichung des *αἱ πόρναι προάγουσιν ὑμᾶς εἰς τὴν βασ. τ. θεοῦ.* Bezüglich der *πόρναι* V. 11—24 ist seine Zeichnung im Ganzen richtig, bezüglich der *ὑμᾶς* aber hat er den Ausspruch des Herrn nicht verstanden und sein Bild derselben ist total verzeichnet. Wie der Herr die Werkgerechtigkeit, den Pharisäismus beurtheile, dass er das gute Werk ohne die entsprechende Gesinnung verwerfe, nur auf Gesinnung, als aus welcher die rechten Werke von selbst hervorgehen, dringe, das ist unserem Autor fremd.

Alle Schiefheiten und Räthsel des pomphaften Luc.-Textes lösen sich, wenn man Matth. 21, 28—32 liest; hier sieht man einfach, klar und wahr, was Lucas hätte schildern sollen, wenn er doch einmal schildern wollte; hier sieht man, der Herr redet — vergleiche Matth. 21, 33 sq., bes. V. 43 — zunächst vom Verhältniss der Juden und Heiden, welchem dann parallel zu setzen das Verhältniss zwischen Pharisäern und Zöllnern, welchem wieder entspricht das des werkgerechten Menschen zu einem in grobe Sünden gefallenen.

7. Der *οἰκονόμος τῆς ἀδικίας.* Luc. 16, 1—10.

1. Diese Parabel ist berühmt geworden wegen ihrer Unlöslichkeiten. Lassen wir uns zuerst einmal näher ein auf die ungeheure *Crux interpretum* V. 9. Dieser Vers ist ein wahres Nest von luc. Dogmatik und Moral. So unbefangen und vertrauenerweckend wie möglich schliesst Luc. nach Beendigung der Parabel an: *Κἀγὼ ὑμῖν λέγω· ποιήσατε* etc. Wir machen hier zuerst auf die vier Bestandtheile aufmerksam, welche in V. 9 zur Betrachtung kommen und wodurch er von jeher die *Crux interpr.* war. 1) polemisirt hier Luc. ganz im Allgemeinen gegen den Reichthum und wendet die Sache so, als ob im voraufgehenden Gleichnisse vom rechten Gebrauche der irdischen Güter die Rede, während das doch durchaus nicht der Fall ist; 2) nennt er die irdischen Güter schlechthin *μαμωνᾶς* und zwar *μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας;* 3) er setzt, dass man sich durch Weggeben des Mamons an die Armen den Himmel sichern könne; 4) er nimmt an, dass ein

Seliger einem Andern zum Hineinkommen in den Himmel behülflich sein könne.

Was das erste dieser vier Momente betrifft, so kann man sich leicht überzeugen, dass Polemik gegen Reichthum überhaupt bei Luc. eine Lieblingsbeschäftigung ist. Luc. ist es, bei dem die arme Wittwe den Ueberflusshabenden gegenübergestellt wird; Luc. ist es, bei dem wir das Gleichniss finden von jenem, dessen Feld wohlgetragen hat, und der seine Scheunen abbricht etc., und dann gescholten wird: Du Narr; Luc. ist es, der das Gleichniss vom reichen Manne und armen Lazarus eigenthümlich hat; Luc. ist es, der 11, 41. 12, 33 etc. den Reichen fleissig zuruft: Verkaufet, was ihr habt, und gebt Almosen; Luc. ist es, der sich besonders wohlgefällt in Wiederholung des Wehe! über die Reichen. Also mit seiner Polemik gegen den Reichthum an unserer Stelle thut er nur, was ihm sonst auch eigen ist.

Was das Zweite anlangt, dass er irdischen Reichthum *ὁ μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* bezeichnet: so ist das bei ihm der Sache nach charakteristisch und stehend; er setzt überall Reichthum gleich Gottlossein, Armsein = Frommsein, Reichthum = *ἀδικία*, Armuth = *δικαιοσύνη*. Beachten wir nur seine Weglassung in jenen herrlichen Makarismen. Wir lesen:

Matth. 5, 3. *Μακάριοι οἱ — τῶν οὐρανῶν.*	Luc. 6, 20. *Μακάριοι οἱ — τοῦ θεοῦ.*

Das *τῷ πνεύματι*, das Wesentliche des Ausspruchs, wird von Luc. ausgelassen, als komme darauf nichts an: warum und woher?

Matth. 5, 6. *Μακάριοι οἱ — χορτασθήσονται.*	Luc. 6, 21. *Μακάριοι οἱ — γελάσετε.*

Das *τὴν δικαιοσύνην*, das Geistige, Wesentliche des Ausspruchs lässt Luc. fallen. Die blosse Armuth giebt bei ihm die *βασιλεία*, das blosse Hungern bringt bei ihm die ewige Sättigung, das blosse Weinen die ewige Freude. Eben so setzt er als Folge vom Reichsein, Sattsein, Sichfreuen das Gegentheil, ewiges Armsein, Darben, Trauern, 6, 24. 25 *Πλὴν οὐαὶ — καὶ κλαύσετε*. Nach diesen Aussprüchen, die sich bei Matth. nicht finden, sondern die Luc. auf eigene Hand aus V. 23 folgert, *scilicet* sie Christo in den Mund legend, haben die *πλούσιοι* lediglich damit, dass sie *πλούσιοι* sind, ihre *παράκλησις* dahin und für

die Zukunft platterdings nichts mehr zu hoffen; die *νῦν ἐμπεπλησμένοι* werden lediglich dafür, dass sie nicht *νῦν πεινῶντες* waren, ewiglich hungern. Eben so mit den *νῦν γελῶντες*. Die Gesinnung bringt er nicht mit einem Winke in Anschlag. Joseph v. Ar. ist nach Matth. **27**, **57** ein *ἄνθρ. πλούσιος:* warum nennt ihn Luc. **23**, **50** statt *πλούσ.* einen *ἀγαθὸς καὶ δίκαιος?* Klar, dass er Reichthum = *ἀδικία*, Armuth = *δικαιοσύνη* setzt, klar, warum er unsern Orts den Besitz irdischer Güter *ὁ μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* nennt; er spricht damit hier nur aus, was er überall denkt, was bei ihm fast eben so oft zwischen den Zeilen zu lesen ist, wie er auf Reichthum und Armuth zu sprechen kommt. Niemand wird hier einwenden, dass der Herr diese Betrachtungsweise des Reichthums auch bei Matth. zeige. Was der Herr da sagt von Gott dienen und dem Mamon, von dem *πλούσιος* und *κάμηλον διὰ τρυπήματος*, das hat seine Richtigkeit, das ist etwas ganz Anderes. Der Herr erklärt sich gegentheils in Absicht auf das *σωθῆναι* des *πλούσιος* ausdrücklich dahin: *Παρὰ θεῷ πάντα δυνατά ἐστι.* Matth. **19**, **26**.

Das dritte Moment, dass man sich durch Weggeben des Reichthums bei Gott ein Verdienst erwerben könne, hängt augenscheinlich mit dem zweiten auf's genauste zusammen. Aber Luc. spricht's auch noch oft genug ausdrücklich unverhohlen aus. C. **12**, **33** empfiehlt er als ein gutes Werk *Πωλήσατε τὰ — ἐλεημοσύνην*, und das kommt ihm in die Feder, weil das Wort *βασιλεία* unmittelbar vorangeht. *Βασιλεία* und *πενία* ist ja bei ihm unzertrennlich, daher *πωλήσατε* etc. Höchst auffällig aber ist die Verdienstlichkeit des Reichthumweggebens ausgesprochen **11**, **41** *Πλὴν τὰ — ὑμῖν ἐστιν.* Luc. lehrt hier mit dürren Worten: Wenn du vom *μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* einen Theil als Almosen giebst, so ist dir das Uebrige dadurch rein; also die ganz gemeine Werkgerechtigkeit der gesinnungslosen äussern That lehrt er hier. Aber wie kommt er **11**, **41** zu einem so offenbaren Missgriff und Widerspruch gegen Christus und Paulus? Er hat vorher das Wort des Herrn aus Matth. angeführt, dass die Pharisäer die Schüsseln auswendig rein halten, die aber inwendig *γέμουσιν ἐξ ἁρπαγῆς καὶ ἀκρασίας*. Nun sind aber die Pharisäer zugleich auch wieder für Luc. *πλούσιοι* und *ἐμπεπλησμένοι*, und das zu sein ist ja nach ihm ein grosses Unrecht: daher, ob es hingehört oder nicht, sein *πλὴν*

τά etc. Lehrt mithin Luc. in unserm V. 9 Verdienstlichkeit der Werke, insonderheit des Almosengebens: es ist das sonst auch seine Weise.

Hinsichtlich des vierten Moments, dass ein Seliger im Himmel einem Andern, mit dessen Hineinkommen es bedenklich steht, behülflich sein könne, finden wir eine Parallele im Gleichnisse vom reichen Manne und armen Lazarus.

Dass es von Luc. mit dem *ἵνα, ὅταν — αἰωνίους σκηνάς* in unserm V. 9 ernstlich gemeint sei, er damit nicht etwa etwas Unbestimmtes bildlich ausdrücken, sondern so verstanden sein wolle, wie die Worte lauten, das wird eben dadurch zur Gewissheit, dass diese Vorstellung bei ihm 16, 24 *Πέμψον — γλῶσσάν μου* und Vers 27 *Ἐρωτῶ σε — πατρός μου*, sowie auch 23, 43 *σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ* wiederkehrt. Man bemerke beiläufig, dass wir mit Erwägung des eigentlichen Gehalts unsers Verses die Stamina entdecken zu Irrthümern, die später in der Christenheit und noch jetzt verderblich genug wirken. Mit dem *μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας* streift er in eine Betrachtungsweise des Reichthums und der Armuth, die sich im Mönchsthum allgemeine Geltung verschafft; mit seiner Verdienstlichkeit der Armuth und Almosen verräth er uns, dass er die Lehre vom rechtfertigenden Glauben und dem Werthe der Gesinnung nicht hoch genug anschlägt; in seinem *ἵνα, ὅταν — σκηνάς* liegt handgreiflich der Keim zu der Irrlehre von Fürsprache der Seligen und Heiligenverehrung.

Jetzt wissen wir alles, was wir irgend zu wissen nöthig haben, um Luc. in unserm V. 9 vollkommen zu begreifen. Er ist hier derselbe, der er sonst auch ist, und wie er hier, indem er nach eigenem Belieben zusetzt, nichts anders thut, als was er sonst auch thut: so missversteht er auch hier nur gerade so, wie sonst, und trägt nur dasselbe Schiefe und Unrichtige vor, was an anderen Orten seines Evangeliums auch. Er, der so gern den Pharisäern und Reichen von der Sündlichkeit des Reichthums und Verdienstlichkeit der Armuth vorpredigt, der die Werkgerechtigkeit des gesinnungslosen Almosengebens gelegentlich geradezu als Mittel zur Reinigung empfiehlt, der so gern die *πενία* und *πτωχεία* mit der *βασιλεία* und den *μαμωνᾶς* und *πλοῦτος* mit der *γεέννα* verbunden denkt: er kann bei der Gewohnheit, die eigenen Meinungen ge-

legentlich dem Herrn in den Mund zu legen, nach Erzählung eines Gleichnisses, worin nun zwar nicht von πλοῦτος an baarem Gelde, aber doch von vielen Tonnen Oels und vielen Maltern Waizens die Rede und dessen Pointe schon ausgesprochen ist, es sich nicht versagen, in Form der Ermahnung den Reichthum als ungerecht zu strafen, zum Weggeben desselben zu ermuntern, die Verdienstlichkeit der Almosen an's Herz zu legen, die Fürsprache der Heiligen im Himmel als Beweggrund zu benutzen.

2) Wenn wir also Vers 9 als nicht daseiend betrachten: kann das Vorangehende ein Gleichniss aus des Herrn Munde sein? Wir sagen unbedingt nein. Denn nicht blos kann die bekannte Schwierigkeit, dass den Kindern des Lichts Klugheit mit Schlechtigkeit verbunden zur Nachahmung empfohlen wird, nicht wegexegesirt werden; sondern es fehlt der Parabel Tendenz. Das *tertium comp.* ὅτι οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος — ἑαυτῶν εἰσιν ist eine zu dünne, unklare Wahrheit, als dass der Herr sie hätte können in einem Gleichnisse der Welt vor Augen malen wollen.

Dass Luc. Stoff und Veranlassung aus Matth. entnommen haben werde, wissen wir schon, ohne erst zu untersuchen. Interessant kann in diesem Falle nur sein, zu sehen, wie er auf die Stelle des Matth., aus welcher er bildet, gekommen; denn auch das werden wir hier, wo wir schon drei bei ihm unmittelbar auf einander folgende Stücke betrachtet haben, ohne Zweifel entdecken können. Es ging das aber zuverlässig so zu. Vor seinem Cap. 15 stand Luc. Ende des 10ten oder V. 13 des 5ten Capitels Matth. Die letztern Orts vorkommenden τελῶναι versetzten ihn in Matth. 9, 9—13. Die Parabolisirung dieses Stücks oder der τελῶναι führte ihn auf die Stelle, wo τελῶναι und πόρναι zusammengestellt sind, Matth. 21, 28 bis 32. Diese gab seinen πόρνος oder υἱὸς ὁ ἀπολ. Als er hiermit fertig, geht er dahin zurück, wo er vor dieser Digression in Matth. gestanden, und macht aus Matth. 6, 19—24 seinen οἰκον. τ. ἀδικ.

Hat man dies erkannt, dann sieht man erst, wie dies Gleichniss auch in seiner Form ein so gänzlich missglücktes ist. Denn V. 10, ein Extract aus der besagten Matth.-Stelle, ist eigentlich Lucas' Pointe; aber in Vers 8 hat er auch schon eine solche gesetzt, und Vers 9 in Gestalt einer Application eine zweite. Also nicht weniger als drei springende Puncte und alle drei verschiedene. Wie kann

uns der Urheber deutlicher erklären, als hiermit geschieht, dass er selber nicht gewusst, was er eigentlich mit diesem Gleichnisse gewollt. Wohl uns, dass wir es in heiliger, göttlicher Gestalt bei Matth. sehen, was er hätte wollen sollen.

Aus dem, wie wir Luc. vorhin aus Matth. 5 nach Matth. 9, von da nach Matth. 21, von dort nach Matth. 6 kommen sahen, ist zugleich klar, wie Luc., obgleich er im Ganzen die Reihenfolge, in welcher die Sachen sich bei Matth. finden, festhalten will, zugleich doch eine ungeheure Confusion in den Matth.-Stoff bringen musste. Er zerstört sich fast überall im Voraus den Zusammenhang bei Matth., indem er kleinere und grössere Stücke vorweg herausreisst. Wo er später hinkommt, ist schon alles zerstückt; und bei ihm müssen so überall andere Zusammenhänge und Uebergänge entstehen — geschaffen werden —, als bei seinem Gewährsmanne. Es kann auch nicht fehlen, dass bei dieser Weise der Ueberarbeitung unendlich vieles Einzelne, das Matth. giebt, verloren geht, und manches auch wohl gar zweimal und in verschiedener Beziehung an die Reihe kommt, cf. ausser den Gleichnissen, welche aus einem und demselben Matth.-Spruch gemacht sind, 16, 17. 21, 33. Wenn es uns auch bei Matth. begegnet, dass derselbe Spruch C. 5, 29. 30 und 18, 8. 9 steht; so ist das etwas Anderes. In welchem Zusammenhange jeder Spruch vom Herrn gethan sei, konnte später der Verfasser nicht wissen. Er wusste nur noch, dass er gethan worden; sein Wille war nun, ihn gelegentlich mit anzubringen. Wenn ihm C. 18 nicht mehr gegenwärtig, dass er ihn schon C. 5 gesetzt, so ist das ganz verzeihlich; es kommt das auf Rechnung des Menschseins. Der Zusammenhang des Spruchs mit dem Vorangehenden, um das beiläufig zu sagen, ist wohl auf beiden Stellen nur ein lexicalischer. An der einen ist *βλέπων*, an der andern *τὰ σκάνδαλα* die Veranlassung.

Bei Luc. unterliegt dasselbe einer andern Beurtheilung.

8. Der *ἄνθρωπος ὁ πλούσιος* und der *πτωχὸς Λάζαρος*. Luc. 16, 19—31.

Wir sehen uns hier zuerst einzelne Züge ein wenig an, um dann das Gleichniss als Ganzes in das Auge zu fassen.

Ἄνθρωπος εὐφραινόμενος καθ' ἡμέραν λαμπρῶς. Wo giebt es einen solchen? Der Zug ist eine Annahme. Zwar braucht ein Gleichniss in Schilderung der Wirklichkeit nicht so ängstlich zu sein; aber es soll doch, wo

möglich, die Wirklichkeit schildern. Und in diesem Falle war das Pflicht, weil der jenseitige Zustand des *πλούσιος* in Beziehung nicht nur zu seinem zeitlichen Sein, sondern rein als die Wirkung und das Resultat desselben gesetzt wird.

Ὃς ἐβέβλητο πρὸς τὸν πυλῶνα αὐτοῦ ἡλκωμένος — ἕλκη αὐτοῦ. Wo giebt es einen solchen? Ist zu stark aufgetragen. Merkwürdig parallel jenem Zuge im verlorenen Sohne, dass man ihm nicht giebt, was den Säuen zu Theil wird. Die Schweine und Hunde waren beide unreine verabscheute Thiere. Jene sind des *υἱὸς ὁ ἀπολ.*, diese des *Λάζαρος* Theil.

Ἀπενεχθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τῶν ἀγγέλων — Ἀβραάμ. Wie ist die Sache zu denken? *Κόλπος τοῦ Ἀβραὰμ* ein schönes Bild für hohe Stufe der Seligkeit; auch der andere Theil des Ausdrucks ein herrliches Bild. Allein Christus ist doch bei Matthäus mit den Engeln ziemlich sparsam.

Καὶ ἐν τῷ ᾅδῃ — κόλποις αὐτοῦ. Kühn zum Excess, auch mysteriösdunkel und undenkbar.

Πάτερ Ἀβραὰμ — ἵνα βάψῃ etc. Geschildert meisterhaft; aber ist's auch einfach? Wie steht's um die bezeichnete Sache?

Es ist das Luc. Ernst mit der Hülfe, welche der *πλούσιος* durch *Λάζαρος* will. Es ist das bei ihm wiederkehrende Lehre, dass ein Seliger des Himmels einem Andern, mit dessen Hineinkommen es bedenklich steht, behülflich sein könne, cf.: „Machet euch Freunde" und „die beiden Schächer".

Ἀπέλαβες σὺ τὰ ἀγαθά σου — ὀδυνᾶσαι. Welche Moral! Darnach wäre ebenso David und Salomo und Daniel, und müsste sein Abraham in der Hölle. Denn wenn diese auch nicht alle Tage so lustig gelebt, wie dieser *πλούσιος*, so war doch, was Luc. hier als Grund der Verdammniss setzt, *ὅτι ἀπέλαβες τὰ ἀγαθά σου*, auch bei ihnen vorhanden. Denn wüssten wir auch nicht schon ohne Weiteres, dass dies *ἀγαθὰ* nach Luc. nicht sowohl auf das Verhalten des *πλούσιος* gehe, als vielmehr auf seinen irdischen Glückszustand, so folgt es hier daraus, weil der Gegensatz heisst *Λάζαρος ὁμοίως τὰ κακά.*

Die Schilderung *ἐπὶ πᾶσι τούτοις* etc. an sich wunderschön, aber auch das Jenseitige so stark verdiesseitigt und das Geistige so grell verleiblicht, wie möglich.

Ἵνα πέμψῃς — ἀδελφούς. Was ist hier die gemeinte

Sache? Das Schicken, das Haus, der Vater, die fünf Brüder: sind diese Züge leer, oder sollen sie etwas bedeuten, und wenn, was?

Ἔχουσι Μωσέα καὶ τοὺς προφήτας und abermal *Εἰ Μωσέως καὶ τῶν* etc. Das sollte der Herr gesagt haben? Nein! wohl ist er nicht gekommen, Mosen und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen. Hier aber handelt sich es um die Regel, in Haltung welcher Seligkeit sei; hier konnte Christus nicht auf Mosen und die Propheten, hier konnte er nur auf die in ihm erschienene Gnade des Vaters hinweisen.

Wir fragen zweitens nach der Tendenz des Ganzen. Soll sie das sein, dass des Menschen Glück nicht nach dem zu beurtheilen sei, was er irdisch ist und hat, oder nicht? So wenig, dass das Gegentheil eher der Fall sein könnte. Denn aus V. 10 folgt: Wer zeitlich arm, in Abraham's Schooss; wer hier reich, dort in der Flamme. Also gerade die irdische Situation entscheidet. Man thäte dem Luc. zufolge klug, wenn man dafür sorgte, dass man hier Lazarus gleich wäre. Ueberhaupt ist nach ihm die Beschaffenheit des ewigen Seins Folge des irdischen äusserlichen Seins und Thuns; nicht in dem Sinne, wie auch nach Christus und Paulus, sondern Luc. lässt die Gesinnung, den Glauben, die Liebe aus dem Spiele. Und wenn wir das Genannte einmal als die Tendenz der Parabel setzen, was will dann das Gespräch Vers 27—31? Sollte dieser zweifelsohne wesentliche, integrirende Theil des Ganzen als ein überflüssiges Anhängsel angesehen werden?

Es tritt hier augenscheinlich wieder der Fall ein, dass aus den glänzenden Schilderungen eine einfache, klare, gesunde Lehre als *punctum saliens* nicht herauszufinden. Dies aber muss sein bei den Gleichnissen des Herrn; und da es hier nicht ist, kann das Gleichniss nicht von dem Herrn sein.

Was aber hat Luc. mit dieser Parabel gewollt und wie ist er zu ihr gekommen? Nun sein Reichthumshass und seine Miserienüberschätzung, wie er sie nur an zu vielen Stellen seines Evangeliums in mancherlei Weise kund giebt, disponirten ihn ganz zur Anfertigung eines solchen Gleichnisses. Soeben hatte er erst ein Gleichniss über den Reichthum aus Matth. 6, 19 sq. gemacht. Seitdem hat er erst ein kleines Stück Arbeit fertig. Eins darin heisst: *Εὐκοπώτερον δέ ἐστιν* etc. Er ist noch aufgelegt,

ein Weiteres gegen den Reichthum beizubringen. Sein *εὐκοπώτερόν ἐστι* erinnert ihn an jenes bei Matth. 19, 24: *Εὐκοπώτερόν ἐστι κάμηλον — ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν.* Er rollt auf, und siehe, diese Stelle Vers 20—24 vom reichen Jüngling bietet den herrlichsten Stoff, sich durch die Parabel vom reichen Manne und armen Lazarus um das Reich Gottes verdient zu machen.

9. Der Herr hat nicht dem Knechte, sondern der Knecht dem Herrn zu dienen, oder
Erst der Herr und dann der Knecht, oder
Seinem Herrn zu dienen, ist des Knechtes Schuldigkeit.
Luc. 17, 7—10.

Das Gleichniss selber bis Vers 9 ist ganz unwesentlich; es versinnbildlicht eine Sache, die der Versinnbildlichung nicht bedarf. Doch welches ist die Sache? Wir haben drei verschiedene Ueberschriften gesetzt, von welchen jede so richtig ist, wie die beiden andern. Daraus geht hervor, es fehlt dem Gleichnisse, so klein es ist, in Absicht auf den Zielpunkt die Einheit. Die Anwendung aber Vers 10 scheint überraschend gross und herrlich. Einem Protestanten kann dieser Ausspruch auf den ersten Blick vorkommen als eine Frucht auf dem Grunde des rechtfertigenden Glaubens erwachsen. Allein näher betrachtet verhält es sich anders. Einmal ist es ganz unanwendbar, was gesagt steht; denn es kommt gar nicht vor, dass Einer *πάντα τὰ διαταχθέντα* gethan hätte; und wo es vorkäme, so wäre da nicht ein *δοῦλος ἀχρεῖος,* sondern ein Vollkommener. Zweitens als Bekämpfung der Werkgerechtigkeit diese Worte niederzuschreiben, hätte Lucas sich gehütet. Denn das ist doch ausser Zweifel, dann wäre diese Pointe des Gleichnisses im grellsten Widerspruche mit seiner sonst durchgehenden Werkgerechtigkeitstheorie. Nein, er wollte, wie es seine Gewohnheit mit sich bringt, den Brennpunkt der voraufgehenden Parabel angeben, oder wenigstens am Schlusse derselben einen kurzen Weisheitsspruch thun und zugleich ihre Application machen; und die lautete nun so, wie sie lautet. Das ist die Sache.

Das Material zu demselben, woher? — Ja, wir müssen nachsehen, wo in Matth. er vorher und nachher versirt, vielleicht kommen wir dann auf die Spur. Vorher

war er Matth. 17. 18, nachher ist er Matth. 24. Wir schlagen jenes auf: nichts; wir schlagen dieses auf, und siehe, Vers 45 ist vom Verhalten eines Knechtes bezüglich seines Herrn die Rede. Etwas davon ist dem Autor schon mit untergelaufen, als er Matth. 25, 14—30 nachbildete: daher hier etwas dem Urbilde ziemlich Unähnliches zum Vorschein kommt. — Ohne diese Spur liesse sich einfach denken an Matth. 10, 24: *Οὐκ ἔστι δοῦλος ὑπὲρ τὸν κύριον αὐτοῦ.* Doch wäre dieser Ausspruch Lucas hier in Gedanken gewesen, so hätte er nicht seine Anwendung gesetzt, welche er seiner sonstigen Weise gemäss aus seinem Vers 9 ableitet, sondern als solche diesen Ausspruch. Das *ἀχρεῖοι* stammt zweifelsohne aus Matth. 25, 30.

10. *Δέκα λεπροὶ ἄνδρες.* Luc. 17, 11—19.

Dieses Stück als Wundererzählung gehört zwar in's vorige Kapitel, es ist aber hier wegen wahrscheinlichen Zusammenhangs mit dem Vorangehenden begreiflicher.

Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτόν. Auf eine Reise grösser oder kleiner kommt es unserm Lucas gar nicht an; die macht sein Christus, sobald und so oft es dem Schriftsteller beliebt. Woher sollten auch sonst alle erforderlichen Verbindungen und Uebergänge kommen?

Δέκα λεπροὶ ἄνδρες. „Die Aussätzigen werden rein", Matth. 11, 5., Christus hat Aussätzige geheilt: warum sollen nicht auch zehn auf einmal ihm begegnen? Wenn es auch unwahrscheinlich, so ist's doch nicht unmöglich, und die Sache macht — Effect.

Οἳ ἔστησαν πόῤῥωθεν, καὶ αὐτοὶ ἦραν φωνήν. Alle zehn auf einmal? Welch eine fleischliche Ansicht von Christi Wunderthun verräth sich hier? Gerade, als ob Christus durch Städte und Land vor sich her hätte bekannt machen lassen, dass jetzt er komme, der grosse Wunderdoctor. Wenn Matth. 15 die *γυνὴ Χαναναία* ruft: *Ἐλέησόν με!* und Matth. 20, 30 Aehnliches vorkommt, so passt das darum noch nicht überall hin.

Πορευθέντες ἐπιδείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσι. Wie unvermittelt das! wie unpsychologisch! Wäre der Herr so mit seiner Wunderkraft umgegangen, dann hätte er es für einen Raub gehalten, Gotte gleich sein. Uebrigens ist dieser Zug Reminiscenz aus Matth. 8, 4.

Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτοὺς, ἐκαθαρίσθησαν. Die Zehn glauben auf der Stelle und gehen. Und darüber wundert sich der Herr nicht einmal, das erkennt er nicht an, wie beim Centurio zu Kapernaum und dem kan. Weibe. O, wenn das Menschenherz so leicht glaubete und Christo gehorsam wäre, wie das hier bei Lucas geht! Bei ihm ist gar kein psychologisches Zu-einander-kommen Christi und der Kranken nöthig. Die Figuren spielen hier, wenn das Stück angegangen ist, ohne Weiteres ihre Rollen.

Μετὰ φωνῆς μεγάλης — εὐχαριστῶν αὐτῷ. Lauter bei Luc. gewohnte, utrirende Redensarten.

Οὐχὶ οἱ δέκα — τῷ θεῷ; Christus kann nichts reden, das nicht einen heiligen Zweck habe. Dieses hat ihn nicht. Gott die Ehre geben, konnten die Neun ja doch, wenn sie auch nicht umkehreten. Näher besehen besagt die Frage immer: Warum bedanken sich die nicht bei mir? Die Abwesenden so tadeln, den Zurückgekommenen so loben, auf den Dank so persönlich importirt erscheinen, das sollte der Herr gekonnt haben?

Ἀναστὰς πορεύου, ἡ πίστις σου σέσωκέ σε. ***Unde haec hic?*** Ja, das reimt sich wohl und ist für sich selbst sprechende Wahrheit, Matthäus 9, 22, aber hier nicht.

Im Allgemeinen.

Das Ganze ist Fabrikstück, gegossen in der Wunderform der luc. Officin. Es fehlt der würdige, heilige Zweck, die Christuswürdigkeit, die Knechtsgestalt der Gottheit, die unscheinbare Majestät. Es fehlt auch selbst der Gestaltung die Einheit; man kann nicht wissen, soll es die Heilung oder die Dankbarkeit, oder die Beschämung der Juden durch den Samariter sein. Ein grosses brillantes Wunder soll geschehen, aber das nicht allein; das Beispiel des dankbaren Samariters soll wohl zugleich als Geissel dienen. Daher die scharfe Hervorhebung des Gegensatzes zwischen den Neun und dem Einen: *αὐτὸς ἦν Σαμαρείτης* und *εἰ μὴ ὁ ἀλλογενὴς οὗτος.* Alle Farben sind in diesem Gemälde so schreiend, dass die ganze Erzählung nur passen würde, wenn Lucas sie nicht als etwas, das auf die ***fides historica*** Anspruch macht, sondern etwa als eine Parabel gäbe.

Ursprung. Luc. steht unmittelbar vor und nach unserm Stücke Matth. 24 ***fin.*** Sein Auge fällt auf An-

fang 25, wo von den 10 Jungfrauen die Rede: daher bei unserm Wunder die Zehnzahl. Die Parabel selbst von den 10 Jungfrauen hat Luc. zerrissen und entstellt schon in Anwendung gebracht C. 12, 35 sq. In das freie Dichten ist er dieses Orts seines Evangeliums bereits tief hineingekommen. Dazu kommt, — hier erklärt sich die beregte doppelte und dreifache Tendenz des Stücks — die *τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοὶ* sind verherrlicht 15, 1—10, die *πόρναι* im verlorenen Sohn, die *πτωχοὶ* im Lazarus; nun scheinen noch die *Σαμαρεῖται* ihr Recht zu fordern; denn die Samariterin Matth. 15 hat sich ja durch ihren Glauben und ihre Demuth ausgezeichnet, ist vom Herrn gegen die incarnirtnationalstolze Umgebung kräftigst in Schutz genommen. Also ein *Σαμαρείτης* muss noch eine glänzende Rolle spielen. Aussatzheilung ist bei Matth. C. 8 erzählt: also alle Bedingungen gegeben; es ist unmöglich, dass das Paradestück von den zehn Aussätzigen nicht zu Tage komme.

11. Der *κριτὴς τῆς ἀδικίας*. Luc. 18, 1—8.

Dass dieses Gleichniss total überflüssig ist und statt zu veranschaulichen nur langweilt, dass es eine zweite Variation über Matth. 7, 7 sq., die um nichts glücklicher ist als die erste C. 11, 5 sq., liegt auf der Hand.

12. Der *φαρισαῖος καὶ τελώνης*. Luc. 18, 9—14.

Das ist wieder ein so plastisches und drastisches Gleichniss, welches, formell genommen, seines Gleichen sucht. Scheint's aber, als solle es seinem Inhalte nach das grosse protestantische Prinzip: „Nicht aus den Werken, sondern aus dem Glauben" veranschaulichen, so soll es in Wahrheit nichts weniger als das. Was es soll und will, sagt Luc. selber am Schlusse. Nichts weiter, als noch einmal das *Ὁ πᾶς ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν, ταπεινωθήσεται· ὁ δε ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται* parabolisiren, das schon 14, 7—11 an der Reihe gewesen: das wäre, seiner Erklärung zufolge, die Tendenz. Doch verhält sich's hiermit etwas besser als er selbst sagt. Soviel steht fest: es ist überhaupt gar nicht die Sache, um die es ihm hier zu thun ist, es ist lediglich das Gleichnissmachen. Wie weit er davon entfernt sei, bei jener Sentenz etwas einigermaassen Respectables, Gesinnungbetreffendes zu denken, davon hat er uns ja schon angeführten Orts C. 14 über-

zeugt. Luc. müsste sich das auch höchlichst verbitten, wenn wir unsern rechtfertigenden Glauben seinem τελώνης beilegen wollten. Denn wenn wir ihm damit kommen, so setzen wir ihn mit sich selber in den ärgsten Widerspruch. Alles, was er sonst moralisirend sagt, hat zur Basis die Rechtfertigung durch Werke, hängt näher oder entfernter mit dieser zusammen. Dass er hier ein lebensvolles Gleichniss abfasst, welches durch seine ungemein zutreffende Form zur Charakterisirung der Frömmigkeit, in blos äusserlichen Werken und in der Gesinnung, der Kirche stets ein theures Geschenk bleiben wird, ist Zufall. Das eigentliche Verdienst darum gebührt dem Worte, welches ihn darauf gebracht und welches er hier verarbeitet. Er arbeitet aber ohne Zweifel aus Matth. 5, 20: „Es sei denn eure Gerechtigkeit besser" etc., indem Matth. 21, 28—31: *ὅτι οἱ τελῶναι* etc. Bausteine liefert. Er hat sein Gleichniss ganz richtig gebildet; aber indem ihm der Sinn des Herrn Matth. 5, 20 von Rechtfertigung durch Werke und durch den Glauben durchaus fremd ist, setzt er seinem Gleichnisse ein *fabula docet* nach, wodurch er das Ganze auf's Aeusserliche, Werthlose zieht, wodurch er uns selber den Beweis liefert, dass er nicht wusste, was er so schön abgebildet hat.

So hat er denn seiner Neigung, die *τελῶναι, ἁμαρτωλοὶ, πόρναι* und *πτωχοὶ*, zu welchen allen Christus im Gegensatze zur eitlen, tugendstolzen Welt eine besondere Vorliebe zeigt, zu verherrlichen, ein förmliches Genüge gethan. Die *τελῶναι* treten 15, 1 den *φαρισ. καὶ νομικοῖς* gegenüber, zu den *πόρνοις* bilden den Gegensatz die Ehrbaren (*οὐδέποτε ἐντολήν σου παρῆλθον* 15, 29), zu den *πτωχοῖς* die *πλούσιοι* 16, 19 sq., zu *Ἰουδαίοις* die *Σαμαρεῖται;* und endlich, damit die Pharisäer, die das erstemal mit den *νομικοῖς* zusammenstanden, noch speciell das Ihre bekommen, wird der *φαρισαῖος* mit dem *τελώνης* zusammengestellt.

Um hier zugleich den Culminationspunkt dieses fruchtbaren Ideenkreises zu schauen, müssten wir sofort noch den Zachäus 19, 1—11 folgen lassen. Doch damit wir unserer Eintheilung nicht allzu untreu werden, wollen wir lieber seines Orts hierher zurückerinnern.

Kapitel VI.

Historische Stücke, welche sich nur bei Lucas vorfinden.

1. Luc. 3, 10 sq.

Lucas lässt zuerst die *ὄχλοι*, dann die *τελῶναι*, darauf auch die *στρατευόμενοι* den Busspredigei Johannes fragen, was denn sie für ihr Theil bezüglich der *μετάνοια* zu thun haben. Johannes weist die Ersten an: Wer *δύο χιτῶνας* hat, gebe *τῷ μὴ ἔχοντι*. Desgleichen thue *ὁ ἔχων βρώματα*. Die *τελῶναι* sollen nicht über die gesetzliche Taxe nehmen. Den Soldaten wird gesagt: Enthaltet euch von Gewalt und List und — *contenti estote*.

Das wollen wir nicht betonen, dass Johannes nach Matthäus *ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας* seine Predigt thut, und es nicht gut denkbar ist, wie und warum die besagten Leute dahin kommen und ihn da so ganz gemüthsruhig nach der Reihe in erzählter Weise befragen. Aber die ganze Anweisung, welche Johannes gäbe, wäre miserable; denn das, was er den *τελώναις* und *στρατευόμ.* sagt, müssten sie doch wohl ohnehin wissen. Zweitens, dass er überhaupt eine Anweisung giebt, welche auf das *ποιεῖν* und nicht auf das *νοεῖν* sich bezieht, ist in Widerspruch mit seiner Predigt von der *μετάνοια*. Es ist luc. Werkgerechtigkeitstheorie, welche hier Joh. beigelegt wird. Dass es eine *ἀνακαίνωσις τοῦ νοὸς* ist, wovon bei Matth. 3 mit *μετάνοια* die Rede, weiss Luc. nicht; er zieht die Sache in's äusserliche Thun, er will die *καρποὺς ἀξίους τῆς μετανοίας* gleich handgreiflich haben, während sie zunächst geistiger Art sind. Seine Moral ist hier pharisäisch, katholisch, muhamedanisch, aber nicht christlich. Was er sagt, ist seine, und zwar durchaus nicht zu billigende Erweiterung dessen, was er bei Matth. sahe. Wenn man im Predigtamte streng in dem Sinne, wie es Luc. giebt, von diesem Stücke Gebrauch macht, kann man nur von Christo abführen, nicht zu ihm hin.

2. Luc. 4, 16—30.

An diesem Stücke fällt uns sehr Vieles auf. Das Ganze ist seinem Gehalte nach von geringem Belange, es trägt das Gepräge des äusserlich Imponirenden luc. Darstellung. Denn

Κατὰ τὸ εἰωθὸς αὐτῷ soll Christus am Sabbath in die Synagoge gegangen sein. Der Herr arbeitet anerkanntermaassen dem, was bezüglich des Sabbaths zufolge des mosaischen Gesetzes Gewohnheit war, entgegen. Wir müssen daher glauben, dass das gerade nicht seine Gewohnheit war, was sie hier nach Luc. gewesen sein soll. Nach Luc. muss freilich mit Christo und von Christo alles fein innerhalb der Grenzen des mosaischen Gesetzes bleiben. Er sagt: „Sie haben Mosen und die Propheten; er legte ihnen alle Schriften aus von Mose und den Propheten; der Kämmerer las den Propheten Jesaias; sintemal sie auch Abraham's Tochter ist u. dgl." Luc. findet in der Ordnung, dass seinem Messias *κατὰ τὸ εἰωθὸς* gewesen sei, Sabbaths sich in der Synagoge zu befinden und zu lehren.

Ἀνέστη ἀναγνῶναι. Sehr anschaulich erzählt. Aber davon, dass der Herr den Leuten etwas vorgelesen habe, finden wir doch auch sonst gar keine Spur. Und wie passt es zum Charakter des Gottessohnes? Wir finden es unter seiner Würde; er war die Fülle der Wahrheit; er hatte in allen Fällen Besseres zu sagen, als geschrieben stehen konnte. Aber bei Lucas ist es *κατὰ τὸ εἰωθὸς*, wie schon erinnert, das Alte Testament in Anwendung zu bringen.

Ἐπεδόθη αὐτῷ βιβλίον καὶ ἀναπτύξας εὗρε τὸν τόπον. Lässt nicht Lucas hier den Herrn vollkommen die Rolle eines Synagogenvorstehers spielen? Und wie kann er uns in Erzählung des Lebens Jesu mit solchen Ausmalungen des Aeusserlichen aufhalten?

Καὶ πτύξας τὸ βιβλίον — ἀτενίζοντες αὐτῷ. Man lese und fühle, ob es etwas Anderes ist, als wenn wir anderswo lesen: „Robert Peel erhob sich von seinem Sessel, bestieg die Tribüne, zog ein Actenstück aus der Tasche und die Augen der ganzen gespannten Versammlung waren auf ihn geheftet." Dass aber solche Schilderungen äusserliche Zuthaten sind, welche das Leben Jesu seiner inneren Natur nach verschmäht, das ist freilich schlimm.

Πάντες ἐμαρτύρουν — στόματος αὐτοῦ. Also Christus brauchte weiter nichts zu thun, als einen Spruch aus Jesaias vorzulesen und zu sagen: „Heute ist dies erfüllet vor euren Ohren" und Alle waren entzückt über die Lieblichkeit der Rede, welche seinem Munde entquoll? Das ist stark gegeben. Und dabei lässt Lucas zwei Verse

weiter den Herrn noch wieder klagen, ein Prophet sei nicht δεκτὸς ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ! Was sich bei Lucas nicht alles reimt. Wie kommt Christus dazu, V. 23 den über seine Rede Entzückten so in die Parade zu fahren: Πάντες ἐρεῖτέ μοι· Ἰατρὲ θεράπευσον σεαυτόν? Wie schliesst sich darauf das Ὅσα ἠκούσαμεν etc. an? Christus legt das den Nazarenern in den Mund: so ist's eine Selbstherausforderung seiner Wunderkraft. Solche den Leuten in den Mund zu legen, konnte dem Herrn nicht von ferne beifallen, eben so wenig, wie er auch mit V. 24 in diesem Zusammenhange antworten konnte, da vorher die grösste Empfänglichkeit an den Zuhörern gepriesen worden.

Durch die Rede von der Wittwe zu Sarepta und Naëman bringt Christus den Nazarenern indirect bei, dass sie unwürdig, ein Wunder zu erhalten. Das ginge an sich wohl. Allein Lucas übersieht, dass die Leute bei ihm noch gar keines verlangt haben. Sie haben sich gegentheils ja bis jetzt erst der holdseligen Rede Christi gewundert, nur Lob verdient. Luc. verräth uns somit wieder selber, dass seine Erzählung stark mit Dichtung versetzt sein müsse.

Er treibt es noch weiter. Vers 28 sind die Leute, welche soeben voll holdseliger Lobpreisung waren, schon voll Zorns, und, auf dass das Maass der Uebertreibung voll werde, „stehen sie auf und stossen ihn zur Stadt hinaus." Auch damit noch nicht zufrieden, lässt er sie den Herrn auf die Spitze eines Berges, auf welchem die Stadt lag, führen, um ihn hinabzustürzen. Von dem ἐθαύμαζον ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος V. 22 bis zu dem κατακρημνίσαι V. 29 ist die psychologische Entfernung ungefähr gleich der vom Nordpole nach dem Südpole; aber diese kleine Tour machen die Nazarener in fünf Minuten. Zudem hat das Gestossen-, Geschlagen-, Verspeietwerden wohl seinen Ort in der Leidensgeschichte des Herrn; wenn es aber hier in sein Leben hereingebracht wird, so ist das ein psychologischer Anachronismus. Und wenn endlich der Herr sich zuerst aus der Stadt hinausstossen, auf die Bergspitze bringen lässt und dann durch seine Gotteskraft — so kann es doch der Erzähler nur gedacht wissen wollen, denn sonst hätten sie ja den Entrinnenden wieder gegriffen — den Feinden entwischt: wer kann dann noch zweifeln, dass hier eine apokryphische Hand arbeitet? Das zu

Grunde liegende Wahre ist zu lesen Matth. 13, 52—58. Hier ist Einfachheit, Gesundheit, Einheit; bei Luc. Pomp, Schwulst, Widerspruch.

3. Luc. 10, 1—22.

Bei diesem Stücke brauchen wir uns nicht aufzuhalten. Den 70 Jüngern steht ihre apokryphische Natur an der Stirn geschrieben. Wir können uns hier alles Beweises getrost enthalten; wir brauchen gar nicht erst daran zu erinnern, dass, wenn sie existirt hätten, ja Matth. auch darum gewusst und davon erzählt haben würde; dass diese 70 Mann nachher im Evangelio, wie Seifenblasen verschwinden; dass die Apokryphie in einzelnen Zügen, wie V. 18. 19, hier recht grell hervorleuchte: man denke sich blos Christus auf dem Platze mit 70 Mann! Man suche sich das ruhig einen Augenblick zu denken, und wer dann noch nicht überzeugt ist, dass das eine Unmöglichkeit sei, der ist nicht des paulinischen Glaubens, dass das Reich Gottes nicht komme mit äusserlichen Gebehrden. Aber wie kam Lucas auf diese Fiction? Das ist klar. Er steht nämlich Matth. 9. 10, wo der Herr den Zwölfen die Instruction ertheilt, und davor heisst es: *Ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι.* Luc. will diesem Uebelstande abhelfen. Daher — Nur Schade, er übersieht, dass er den Herrn der Ernte um viele Arbeiter blos bitten, nicht sie selber machen soll.

Die Zahl siebenzig erinnert an die 70 Aeltesten 2 Mose 24; warum er zwei und zwei zusammenordnet, davon liegt der Grund in Matth. 4, 18 sq., wo der Herr zwei Brüderpaare zu Jüngern beruft.

4. Luc. 10, 38 sq. Martha und Maria.

Mit jedem Schritte vorwärts gewinnen wir mehr Terrain für die Ansicht, dass die Stücke, welche Luc. eigenthümlich sind, auch nur von ihm selbst herrühren, und wir können uns immer kürzer fassen.

Uebrigens ist gerade die hier in Betracht kommende Erzählung der Art, dass dazu gehört, von Luc. zu wissen, was wir schon wissen, um aus ihrem Innern heraus gegen sie Verdacht zu erheben. Was sie vorführt, es ist eine so liebliche Familien-Scene, die Martha so natürlich, die Maria so christlich, der Christus so würdig, die ganze

Begebenheit so denkbar und anschaulich, dass ihre Glaubwürdigkeit nichts zu wünschen übrig zu lassen scheint. Da uns aber ihr Urheber sich bereits im höchsten Grade unzuverlässig gezeigt, können wir nicht umhin, auch dieses Stück in Anspruch zu nehmen.

1) Legen wir einmal darauf das Gewicht, welches ihm zukommt, dass wir wissen, Luc. ist überall abhängig von Matthäus, und Markus von beiden, und dass weder Matth. noch Mark. diese Geschichte habe. Wie wollen wir diese Erscheinung erklären?

2) Die Familien-Scene erscheint zwar höchst ansprechend, die Martha so häuslich, die Maria so fromm; allein gestehen wir es uns nur, die Sache hat doch den Anstrich malerischer Sentimentalität und etwas Romantisches. Die beiden Schwestern wohnen allein; der Herr kehrt bei ihnen an, von Begleitung ist nicht die Rede, während sonst Luc. den *ὄχλος* überall bei der Hand hat. Die eine sitzt zu seinen Füssen, die andere wirthschaftet herum; aber wie jene gehört, und ob und wo und wie sie dabei gesessen, gestanden, ist das nicht gehaltlich gleichgültig? Was sie gehört und was das Hören gewirkt, das wäre zu erzählen. Lucas belässt es wieder lediglich bei der Darstellung des Aeusserlichen.

3) Die beiden Schwestern sind im schärfsten Contraste hingestellt. Es können nun zwar zwei Schwestern, selbst wenn sie einsam viele Jahre zusammen wohnen, sehr verschieden sein und verschieden denken; aber die Regel ist das doch nicht. Solch Schwesternpaar, wie wir das *en qu.* nach Luc. zu denken haben, ist gewöhnlich so in einander eingelebt, dass, was Ansichten und Grundsätze anlangt, eine der andern nicht unähnlicher ist, als ein Ei dem andern. Also psychologisch wahrscheinlich ist jener Contrast nicht. Wir werden sehen, wie Lucas zu demselben kommt.

4) Wenn nicht das *Μαρία τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο* einen Schatten auf Martha und ein vortheilhaftes Licht auf Maria würfe: so würden wir wohl in Verlegenheit sein mit der Frage, welcher der Vorzug gebühre. Denn das „drinnen waltet die züchtige Hausfrau" ist des Weibes von Gott zugeordnete Bestimmung, nicht aber das „zu den Füssen sitzen und die Hände träg in den Schooss legen". Wir werden sehen, warum Lucas letzterem den Vorzug giebt.

5) Wir glauben auch in der Aufforderung Martha's: *Κύριε, οὐ μέλει σοι κ. τ. λ.*; in dem Tadel des Christus: *Μάρθα, Μάρθα* etc. die machende Kunst und das künstliche Machen zu erblicken, so wie in dem *ἑνός ἐστι χρεία* und in der *ἀγαθὴ μερὶς* ein mystisches Dunkel nicht zu verkennen ist.

Interessant ist hier die Frage: Wie ist Luc. zu diesem Stücke gekommen, da doch in Matth. gar keine Aehnlichkeit dafür vorhanden zu sein scheint? Wird unsere Annahme von der Composition des Luc.-Evang., welche wir bis auf diesen Punkt nur bestätigt gefunden haben, uns hier vielleicht im Stiche lassen? Sehen wir zu. Die Annahme ist, Lucas hat überall Matthäus vor sich. — Wenn wir uns also umsehen, wo in Matth. vor und nach unsrer Familien-Scene Luc. Augen weilten: so zeigt sich, vorher ist er Matth. 22 beim grössten Gebote, wo die Frage: Was dünket euch von Christo? folgt; nachher ist er in Matth. 6. Aus einer dieser beiden Gegenden des Matth.-Evangel. wird ihm mithin der Wahrscheinlichkeit nach unsere Geschichte entstanden sein. Und wenn nun dort Christus als den sich zeichnet, der würdig ist, gehört zu werden, der seine Feinde legt „zum Schemel seiner Füsse" und hier C. 6, 25 sq. nach dem *οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ* die bekannte grosse und tiefe Rede thut gegen die irdischen Sorgen und zum Trachten nach dem Gottesreiche ermahnt: können wir über Ursprung und Abkunft unsrer Martha und Maria, über ihren Contrast, über die schiefe Beurtheilung des Verhaltens beider noch in Zweifel sein? Es ist Lucas, der das Trachten nach dem Reiche Gottes in das müssige und träge Zuhören setzt, Lucas, der die Rede des Herrn von den irdischen Sorgen missverstand, Lucas, der nicht weiss, dass mit Freiheit von Sorgen arbeiten im Schweisse des Angesichts sich gut verträgt, Lucas, der den psychologisch unwahrscheinlichen Contrast zwischen beiden Frauen setzte, Lucas, der die ganze Scenerie zu seiner Dramatisirung jener wahrhaft göttlichen Rede des Herrn nöthig hatte. Und wenn wir auch nicht leugnen wollen, dass die Invention der Apokryphie hier einen sehr glücklichen Griff thut und ganz interessant ist, so müssen wir doch sagen: für tausend solche Martha's-Geschichten könnten wir Matth. 6, 25—34 nicht hingeben.

5. Luc. 13, 1—5.

An diesem Stücke *περὶ τῶν Γαλιλαίων, ὧν τὸ αἷμα Πιλάτος ἔμιξε μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν* und von den *δέκα καὶ ὀκτὼ, ἐφ' οὓς ἔπεσεν ὁ πύργος ἐν τῷ Σιλωὰμ* kann nur das Eine Interesse haben, zu fragen: woher? Sehen wir zu, in welcher Gegend des Matth.-Ev. jetzt Luc. sich befinde. Er schaute soeben auf Matth. 5, 25. Unmittelbar vor diesem steht aber V. 21: *Ἠκούσατε ὅτι ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις* etc. *Ἐγὼ δὲ λέγω — ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει — τῷ συνεδρίῳ — εἰς τὴν γέενναν.* Dies bei Matth. lesen und Luc. Verfahren kennen, scheint genug zu sein, um zu wissen, wie Luc. zu den beiden Historien gekommen. Bei Matth. ist von einem ganz anderen Urtheilen über den Nächsten die Rede, und von einem ganz anderen Gerichte Gottes. Bei Luc. fehlt der würdige Zweck; Christus macht hier in der Wiederholung derselben Sache nichts, als ein rhetorisches Kunststückchen. V. 3. 5 sind seiner ganz unwürdig.

6. Luc. 19, 1—10. Zachäus.

Dieses ist das Stück, welches eigentlich den Culminationspunkt bildet zu jenem Cyklus von luc. Parabeln, C. 14—18.

Im Besondern.

Καὶ οὐκ ἠδύνατο — ὅτι μικρὸς ἦν. Hier verlangt Luc. wieder, dass wir uns den Herrn als einen herumziehenden, wunderproducirenden Medikus denken sollen, der fortwährend so von Menschenmassen umlagert sei, dass es keine Möglichkeit, an ihn zu kommen.

Ἐπὶ συκομορέαν. Wirklich ein drolliger *ἀρχιτελώνης;* ein Generalpächter und doch so bescheiden; in versucherischem, wucherischem Berufe und doch so gnadenhungrig; zu klein, als dass er vor der Menge Christum erblicken konnte, aber er weiss Rath.

Vers 5 wäre durchaus Christi würdig und glaublich, wenn nur aber der gnadenhungrige *ἀρχιτελώνης* erst daraufsässe. Hat aber das *ἀνέβη* V. 4 nie stattgefunden, so müssen wir auch V. 5 darangeben.

Σήμερον ἐν τῷ οἴκῳ σου δεῖ με μεῖναι. Ganz unnöthiger Aufwand, da wir ja die Sache einfach und natürlich bei Matth. 9, 9 sq. lesen können.

Καὶ ἰδόντες ἅπαντες — καταλῦσαι. Sollten denn nicht Einige so bescheiden gewesen sein, mit ihrem Urtheile

Grunde liegende Wahre ist zu lesen Matth. 13, 52—58. Hier ist Einfachheit, Gesundheit, Einheit; bei Luc. Pomp, Schwulst, Widerspruch.

3. Luc. 10, 1—22.

Bei diesem Stücke brauchen wir uns nicht aufzuhalten. Den 70 Jüngern steht ihre apokryphische Natur an der Stirn geschrieben. Wir können uns hier alles Beweises getrost enthalten; wir brauchen gar nicht erst daran zu erinnern, dass, wenn sie existirt hätten, ja Matth. auch darum gewusst und davon erzählt haben würde; dass diese 70 Mann nachher im Evangelio, wie Seifenblasen verschwinden; dass die Apokryphie in einzelnen Zügen, wie V. 18. 19, hier recht grell hervorleuchte: man denke sich blos Christus auf dem Platze mit 70 Mann! Man suche sich das ruhig einen Augenblick zu denken, und wer dann noch nicht überzeugt ist, dass das eine Unmöglichkeit sei, der ist nicht des paulinischen Glaubens, dass das Reich Gottes nicht komme mit äusserlichen Gebehrden. Aber wie kam Lucas auf diese Fiction? Das ist klar. Er steht nämlich Matth. 9. 10, wo der Herr den Zwölfen die Instruction ertheilt, und davor heisst es: *Ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς, οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι.* Luc. will diesem Uebelstande abhelfen. Daher — Nur Schade, er übersieht, dass er den Herrn der Ernte um viele Arbeiter blos bitten, nicht sie selber machen soll.

Die Zahl siebenzig erinnert an die 70 Aeltesten 2 Mose 24; warum er zwei und zwei zusammenordnet, davon liegt der Grund in Matth. 4, 18 sq., wo der Herr zwei Brüderpaare zu Jüngern beruft.

4. Luc. 10, 38 sq. Martha und Maria.

Mit jedem Schritte vorwärts gewinnen wir mehr Terrain für die Ansicht, dass die Stücke, welche Luc. eigenthümlich sind, auch nur von ihm selbst herrühren, und wir können uns immer kürzer fassen.

Uebrigens ist gerade die hier in Betracht kommende Erzählung der Art, dass dazu gehört, von Luc. zu wissen, was wir schon wissen, um aus ihrem Innern heraus gegen sie Verdacht zu erheben. Was sie vorführt, es ist eine so liebliche Familien-Scene, die Martha so natürlich, die Maria so christlich, der Christus so würdig, die ganze

Begebenheit so denkbar und anschaulich, dass ihre Glaubwürdigkeit nichts zu wünschen übrig zu lassen scheint. Da uns aber ihr Urheber sich bereits im höchsten Grade unzuverlässig gezeigt, können wir nicht umhin, auch dieses Stück in Anspruch zu nehmen.

1) Legen wir einmal darauf das Gewicht, welches ihm zukommt, dass wir wissen, Luc. ist überall abhängig von Matthäus, und Markus von beiden, und dass weder Matth. noch Mark. diese Geschichte habe. Wie wollen wir diese Erscheinung erklären?

2) Die Familien-Scene erscheint zwar höchst ansprechend, die Martha so häuslich, die Maria so fromm; allein gestehen wir es uns nur, die Sache hat doch den Anstrich malerischer Sentimentalität und etwas Romantisches. Die beiden Schwestern wohnen allein; der Herr kehrt bei ihnen an, von Begleitung ist nicht die Rede, während sonst Luc. den *ὄχλος* überall bei der Hand hat. Die eine sitzt zu seinen Füssen, die andere wirthschaftet herum; aber wie jene gehört, und ob und wo und wie sie dabei gesessen, gestanden, ist das nicht gehaltlich gleichgültig? Was sie gehört und was das Hören gewirkt, das wäre zu erzählen. Lucas belässt es wieder lediglich bei der Darstellung des Aeusserlichen.

3) Die beiden Schwestern sind im schärfsten Contraste hingestellt. Es können nun zwar zwei Schwestern, selbst wenn sie einsam viele Jahre zusammen wohnen, sehr verschieden sein und verschieden denken; aber die Regel ist das doch nicht. Solch Schwesternpaar, wie wir das *en qu.* nach Luc. zu denken haben, ist gewöhnlich so in einander eingelebt, dass, was Ansichten und Grundsätze anlangt, eine der andern nicht unähnlicher ist, als ein Ei dem andern. Also psychologisch wahrscheinlich ist jener Contrast nicht. Wir werden sehen, wie Lucas zu demselben kommt.

4) Wenn nicht das *Μαρία τὴν ἀγαθὴν μερίδα ἐξελέξατο* einen Schatten auf Martha und ein vortheilhaftes Licht auf Maria würfe: so würden wir wohl in Verlegenheit sein mit der Frage, welcher der Vorzug gebühre. Denn das „drinnen waltet die züchtige Hausfrau" ist des Weibes von Gott zugeordnete Bestimmung, nicht aber das „zu den Füssen sitzen und die Hände träg in den Schooss legen". Wir werden sehen, warum Lucas letzterem den Vorzug giebt.

5) Wir glauben auch in der Aufforderung Martha's: *Κύριε, οὐ μέλει σοι κ. τ. λ.;* in dem Tadel des Christus: *Μάρθα, Μάρθα* etc. die machende Kunst und das künstliche Machen zu erblicken, so wie in dem *ἑνός ἐστι χρεία* und in der *ἀγαθὴ μερὶς* ein mystisches Dunkel nicht zu verkennen ist.

Interessant ist hier die Frage: Wie ist Luc. zu diesem Stücke gekommen, da doch in Matth. gar keine Aehnlichkeit dafür vorhanden zu sein scheint? Wird unsere Annahme von der Composition des Luc.-Evang., welche wir bis auf diesen Punkt nur bestätigt gefunden haben, uns hier vielleicht im Stiche lassen? Sehen wir zu. Die Annahme ist, Lucas hat überall Matthäus vor sich. — Wenn wir uns also umsehen, wo in Matth. vor und nach unsrer Familien-Scene Luc. Augen weilten: so zeigt sich, vorher ist er Matth. 22 beim grössten Gebote, wo die Frage: Was dünket euch von Christo? folgt; nachher ist er in Matth. 6. Aus einer dieser beiden Gegenden des Matth.-Evangel. wird ihm mithin der Wahrscheinlichkeit nach unsere Geschichte entstanden sein. Und wenn nun dort Christus als den sich zeichnet, der würdig ist, gehört zu werden, der seine Feinde legt „zum Schemel seiner Füsse" und hier C. 6, 25 sq. nach dem *οὐ δύνασθε θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ* die bekannte grosse und tiefe Rede thut gegen die irdischen Sorgen und zum Trachten nach dem Gottesreiche ermahnt: können wir über Ursprung und Abkunft unsrer Martha und Maria, über ihren Contrast, über die schiefe Beurtheilung des Verhaltens beider noch in Zweifel sein? Es ist Lucas, der das Trachten nach dem Reiche Gottes in das müssige und träge Zuhören setzt, Lucas, der die Rede des Herrn von den irdischen Sorgen missverstand, Lucas, der nicht weiss, dass mit Freiheit von Sorgen arbeiten im Schweisse des Angesichts sich gut verträgt, Lucas, der den psychologisch unwahrscheinlichen Contrast zwischen beiden Frauen setzte, Lucas, der die ganze Scenerie zu seiner Dramatisirung jener wahrhaft göttlichen Rede des Herrn nöthig hatte. Und wenn wir auch nicht leugnen wollen, dass die Invention der Apokryphie hier einen sehr glücklichen Griff thut und ganz interessant ist, so müssen wir doch sagen: für tausend solche Martha's-Geschichten könnten wir Matth. 6, 25—34 nicht hingeben.

5. Luc. 13, 1—5.

An diesem Stücke περὶ τῶν Γαλιλαίων, ὧν τὸ αἷμα Πιλάτος ἔμιξε μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν und von den δέκα καὶ ὀκτὼ, ἐφ' οὓς ἔπεσεν ὁ πύργος ἐν τῷ Σιλωὰμ kann nur das Eine Interesse haben, zu fragen: woher? Sehen wir zu, in welcher Gegend des Matth.-Ev. jetzt Luc. sich befinde. Er schaute soeben auf Matth. 5, 25. Unmittelbar vor diesem steht aber V. 21: Ἠκούσατε ὅτι ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις etc. Ἐγὼ δὲ λέγω — ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει — τῷ συνεδρίῳ — εἰς τὴν γέενναν. Dies bei Matth. lesen und Luc. Verfahren kennen, scheint genug zu sein, um zu wissen, wie Luc. zu den beiden Historien gekommen. Bei Matth. ist von einem ganz anderen Urtheilen über den Nächsten die Rede, und von einem ganz anderen Gerichte Gottes. Bei Luc. fehlt der würdige Zweck; Christus macht hier in der Wiederholung derselben Sache nichts, als ein rhetorisches Kunststückchen. V. 3. 5 sind seiner ganz unwürdig.

6. Luc. 19, 1—10. Zachäus.

Dieses ist das Stück, welches eigentlich den Culminationspunkt bildet zu jenem Cyklus von luc. Parabeln, C. 14—18.

Im Besondern.

Καὶ οὐκ ἠδύνατο — ὅτι μικρὸς ἦν. Hier verlangt Luc. wieder, dass wir uns den Herrn als einen herumziehenden, wunderproducirenden Medikus denken sollen, der fortwährend so von Menschenmassen umlagert sei, dass es keine Möglichkeit, an ihn zu kommen.

Ἐπὶ συκομορέαν. Wirklich ein drolliger ἀρχιτελώνης; ein Generalpächter und doch so bescheiden; in versucherischem, wucherischem Berufe und doch so gnadenhungrig; zu klein, als dass er vor der Menge Christum erblicken konnte, aber er weiss Rath.

Vers 5 wäre durchaus Christi würdig und glaublich, wenn nur aber der gnadenhungrige ἀρχιτελώνης erst daraufsässe. Hat aber das ἀνέβη V. 4 nie stattgefunden, so müssen wir auch V. 5 darangeben.

Σήμερόν ἐν τῷ οἴκῳ σου δεῖ με μεῖναι. Ganz unnöthiger Aufwand, da wir ja die Sache einfach und natürlich bei Matth. 9, 9 sq. lesen können.

Καὶ ἰδόντες ἅπαντες — καταλῦσαι. Sollten denn nicht Einige so bescheiden gewesen sein, mit ihrem Urtheile

über den Meister etwas zurückzuhalten? Und wenn hier, wo ein ἀρχιτελώνης so sehnlich nach seinem wahren Heile verlangt, doch gewiss noch τελῶναι, Standesgenossen in dem ὄχλος waren: sollten sich die nicht vielmehr sogar gefreut haben, wenn der Herr bei ihrem ἄρχων einkehrte? Aber Lucas verarbeitet Matth. 11, 19., wo der Vorwurf vorkommt, und das schon gebrauchte Matth. 9, 11. 12., wo das καὶ ἰδόντες buchstäblich sich findet, nur dass Luc. das volltönige ἅπαντες setzt.

V. 8. σταθεὶς etc. Wir sollten meinen, es sei gleichgültig, ob er bei dieser moralischen Bravour gestanden oder gesessen?

V. 9. Versteht sich, weil er den Reichthum weggiebt, ihn den Armen giebt, und dadurch aus einem ἁμαρτωλὸς ein vor Gott verdienstvoller Mann geworden ist. Dazu kommt noch, er ist Abraham's Sohn, worauf Christus so ungeheuer viel giebt?

V. 10. Die Phantasie will etwas zu Hülfe genommen sein, um den Zusammenhang zu sehen. Inwiefern ist denn Zachäus ein ἀπολωλώς? Weil das in den allegirten Matthäus-Stellen liegt. Aber wenn Luc. das ἀπολωλὸς vielleicht dadurch abbilden will, dass er seinen Zachäus so klein macht, dass derselbe gleich einer verflogenen Taube auf einem Baume ein Plätzchen suchen muss, so wäre das flach, über alle Begriffe flach. Doch ist hier vielleicht die Sache milder so zu erklären, dass ihm, weil er gewohnt ist, am Schlusse seiner Gleichnisse die Pointe zu setzen, auch am Ende dieser Geschichte das V. 10 Gesagte gleichsam als Pointe und Thema, worüber er gedichtet hat, unwillkürlich in die Feder läuft.

Im Ganzen.

Wir fragen nur, wie Luc. auf diese Geschichte kam. Er stand vorher Matth. 21[1] und nachher Matth. 25. Mit einer dieser Stellen steht der Zachäus des Lucas wahrscheinlich in einer offenbaren oder geheimen Verwandtschaft. Denken wir uns Luc. in der Verfassung, in welcher er sich Anfang Cap. 19 befinden musste. Er überschaut hier seinen wunderschönen, der Form nach ja wirklich zum Theil brillanten Parabelcyklus von Cap. 14—18. Er möchte der Sache die Krone aufsetzen. Der fruchtbare Ideenkreis über die τελῶναι, ἁμαρτωλοὶ, πόρναι, πτωχοὶ mit ihren Gegensätzen lässt sich durch eine wunderschöne Steigerung auf die Spitze bringen, wenn er noch

einen Mann als geschichtliche Figur producirt, der nicht blos das Einfache jener vier, sondern ein *ἀρχιτελώνης* und somit *implicite* auch ein *ἀρχαμαρτωλὸς* und zugleich ein Wohlthäter den *πτωχοῖς*, ja selber ein werdender *πτωχὸς* schon ist. Matth. 25 aber wird gelesen: *Ἐπείνασα καὶ ἐδώκατέ μοι φαγεῖν· ἐδίψησα καὶ ἐποτίσατέ με* etc., und dann V. 40: *Ἐφ' ὅσον ἐποιήσατε ἑνὶ τούτων τῶν ἀδελφῶν μου τῶν ἐλαχίστων,* — hieraus ist das *μικρὸς ἦν* — *ἐμοὶ ἐποιήσατε.* Hier ist Ideenverwandtschaft mit dem luc. Zachäus allerdings genug, das *ποιεῖν* und das *ἐλάχιστος* sind besonders die beiden Punkte, welche Luc. concret machen will. Die Sache ist wohl diese: Luc. wollte wirklich auch schon aus dem majestätischen Gemälde Matth. 25, 31 sq. arbeiten, aber er kann noch nicht aus seiner Telonesstimmung heraus, und so wird sein Zachäus bezügl. der Abstammung ein Mixtumjuxtumcompositum aus Matthäus 11, 19., Matth. 9, 9 sq. und Matth. 25, 31; bezügl. seines Inhalts eine unglückliche, widerspruchsvolle, unmögliches-statuirende Phantasie, ein moralisches Nonplusultra, ein physisches Nonpluscitra.

7. Luc. 19, 41—44. Die Thränen Jesu.

Luc. steht hier Matth. 24 *init.* Dort heisst's: *ἐξελθὼν, ὁ Ἰησοῦς ἐπορεύετο ἀπὸ τοῦ ἱεροῦ* und die Jünger zeigen ihm den Tempel. Luc. *ὡς ἤγγισεν ἰδὼν τὴν πόλιν.* Es kommt ihm gar nicht darauf an, aus dem Gehen ein Kommen zu machen, zumal ihm letzteres hier das Angemessenere scheint. Er weiss sich immer zu helfen, wie ihm denn leider aus namhaft gemachtem Grunde auch nichts weiter übrig bleibt, als sich so zu helfen.

Bei Matth. *Οὐ βλέπετε πάντα ταῦτα;* bei Luc. *ἔκλαυσεν ἐπ' αὐτῇ.* So lange man überhaupt noch keinen Verdacht gegen Luc. hat, fällt einem hier nichts auf; aber wenn erst, dann ist es anders. Wie denn? ein Horaz singt stoisch: *Nil admirari prope res est una Numici, Solaque quae possit facere et servare beatum,* und Christus soll sich hinstellen und weinen? Freilich, er war kein Stoiker, sondern die barmherzige Liebe; aber dennoch wie sollen wir ihn uns hier denken? sentimental? oder geziert weibisch? oder nervenschwach? *Ἔκλαυσεν* ist luc. Exaggeration, das ist für unsern Herrn die ehrenvollste Erklärung.

"Οτι εἰ ἔγνως καὶ σὺ — desgleichen. Wer in gutem Glauben herzutritt, denkt sich die Sache so klar, wie es eben gehen will. Weiss man aber, dass Luc., um Christum recht hochtrabend und vornehm sprechen zu lassen, nicht ungern Mystischdunkeles schreibt: so erblickt man solches auch hier.

In V. 43. 44 bemerkt man, dass der Autor von der geschehenen Belagerung redet, während Matth. V. 6. 7. von der zukünftigen.

Das Ganze also nichts als die apokryphische unpsychologische Steigerung des bei Matth. originaliter gegebenen Historischen.

8. Luc. 21, 1—4. Die zwei Scherflein einer Wittwe.

Es geht wirklich weit, was der Verfasser den Herrn alles für Rollen spielen lässt; hier muss er sich hinstellen und aufpassen, wie viel die Leute in das γαζοφυλάκιον werfen. Als ob dem Herrn überhaupt darauf etwas ankommen könnte, ob sie viel hineinwerfen oder nicht, da er nur die Gesinnung ansieht, und wo diese die rechte, ihm der Nichtgebende eben so lieb, wie der Gebende ist. Aber bei Lucas richtet die Frömmigkeit sich genau nach der Grösse der Gaben. Und nun lässt er dennoch den Herrn erklären, die Wittwe habe das meiste gegeben? Hier ist es wirklich, als wollte er in Beurtheilung der guten That den richtigen Maassstab anlegen, aber hoffen wir nicht zu früh. Denn wenn man wähnen wollte, Lucas lasse wirklich den Herrn hier nach Herz und Gesinnung urtheilen, so wäre man doch wieder im Irrthum. Nein, er erklärt das πλεῖον V. 4 so, dass wir wieder sehen müssen, er misst die gute That nach Elle und Gewicht. Als ob ein Reicher, der 10,000 Talente besass, dieselben eben so leicht hingeben könnte, wie die Wittwe ihre δύο λεπτά.

Lucas hatte vorher eben aus Matth. herüber genommen, dass die Pharisäer Heuchler wären, οἳ κατεσθίουσι τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν, καὶ προφάσει μακρὰ προσεύχονται· οὗτοι λήψονται περισσότερον κρίμα. Das Woher unsers Stücks ist ausser Zweifel. Die χήρα ist da, das προσεύχεσθαι giebt den Tempel, das λήψονται περισσότερον κρίμα des Herrn günstiges Urtheil über die χήρα. Die Pointe, als wäre dies Geschichtchen ein Gleichniss, geht vorauf.

Diese Narratiuncula hat übrigens Markus dergestalt zugesagt, dass er sie ausnahmsweise von den Luc. eigenthümlichen Stücken in sein Ev. mit aufgenommen, versteht sich, nicht ohne noch die ausbessernde Hand anzulegen.

9. Luc. 22, 24—38.

Dieser Abschnitt scheint mehr ein Luc. eigenthümlicher zu sein, als dass er es wirklich wäre. Mann kann sich nicht verhehlen, V. 24—27 ist Zerreissung und Entstellung von Matth. 20, 20 sq. Vers 28. 29 erinnert an Matth. 24, 47. C. 25, 21. 23. C. 19, 28. Und da wir wissen, wie sinnlich Lucas auch das Jenseitige denkt: welch irdischer Himmel in V. 30 aus Matth. 19, 28! Vers 31—33 eine etwas grelle Ausmalung von Matth. 26, 31 bis 35. Vers 35 kommt hierher geflogen aus demselben Grunde, aus welchem eine Schneeflocke hierhin oder dorthin fällt. Vers 36—38 lässt einestheils den Herrn unter dem Scheine hoher symbolischer Reden sonderbare Dunkelheiten sprechen, und ist anderentheils eine Weissagung auf das als Zukünftiges, was Matth. 26, 51—54 als Geschehenes erzählt steht.

Das Ganze folglich Nachlese aus Matthäus mit allen Merkmalen luc. Bearbeitung.

10. Luc. 23, 5—16.

Ein Stück luc. Leidensgeschichte. Beschränken wir uns dabei auf ein paar Andeutungen. Wer sähe nicht in Vers 5 die luc. Uebertreibung? Vers 6 und 7 ist ganz geniale Invention. So kommt der Messias auch vor Herodes; der Verlauf der Geschichte gewinnt an Interesse; durch alle diese Umstände, welche mit dem Messias gemacht werden, wird er selber bedeutend verherrlicht. Man sieht hier gleichsam, wie Lucas' Muse mit wahrem Vergnügen erfindet. V. 11 blosse Erweiterung des in Matth. Gegebenen, oder vielmehr als freie Zugabe wirklich geistreich. Vers 12: ein wahres Glück, dass Herodes von Lucas nach Jerusalem gebracht ist, damit er sich mit Pilatus wieder vertragen kann. Vers 15 ist eine Krücke zum Fortkommen des V. 7 erfundenen Herodes. — Wir sehen hier Lucas im Interesse der Geschichte des Erlösers auf Grund der in Matth. gegebenen Leidensgeschichte frei weiter fortbauen.

11. Luc. 23, 27—31. 34.

Vers 27: gerade das Gegentheil ist die Wahrscheinlichkeit. Als ob die Volksmenge bei der Abführung eines angeblich rechtlich Verurtheilten es magisch hätte fühlen müssen, dass er ungerecht verurtheilt, dass er sogar sündlos und der Messias sei. Es ist etwas Anderes, wenn Matthäus sagt, dass auch viele Weiber nachfolgeten. Dann diese menschliche Positur und ritterliche Todesverachtung Christi, diese gespreizte, unzeitige Busspredigt! Vers 28: wie über alle Maassen unpsychologisch. Vers 29 sq. wird Christo, was er nach Matthäus 24, 19 in anderer Beziehung anders gesagt, in den Mund gelegt. — Die Erfindung dieses Stückes lag nicht fern, wenn man von der Ansicht ausging, dass die Hinzufügung einer rührenden Scene zur Leidensgeschichte ein gutes Werk sei.

Aber auch die Bitte: Vater, vergieb etc. sollen wir aufgeben? Allerdings. Man darf nur mit gutem Muthe allem, was Lucas eigenthümlich zugehört, in das Auge sehen und die bestimmte Frage stellen, ob es auch innerlich haltbar sei, und man findet bald, wie es damit stehe. Die Bitte: *Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ κ. τ. λ.* ist erstens ein Widerspruch in sich selber. Wenn einer nicht weiss, was er thut, so brauche ich ihm keine Vergebung zu erbitten; er ist eben unzurechnungsfähig. Zweitens, für wen sollte sie Christus gethan haben? Für die schriftgelehrten Urheber seines Todes? Die wussten, was sie thaten, indem sie ihn zum Tode beförderten. Von ihnen lässt sich also nicht sagen, was der Herr sagt. In dem höheren Sinne freilich, wie es kein Sünder weiss, was er mit seiner Sünde thut, wussten sie es auch nicht. Aber das kann hier nicht in Frage kommen. Ein solches Wissen hiesse hier nicht blos, ihn nicht kreuzigen, sondern an ihn glauben. Wer aber aus eigener Schuld nicht an ihn glaubt, für den betet der Herr nicht, sondern da sagt er: Wehe dir Chorazim etc.! Und unerhörlich können wir doch den Herrn auch nicht beten lassen. Oder soll der Herr die Bitte gethan haben für die Kriegsknechte, die in den Händen der Schriftgelehrten blos sind, was Lanze und Hammer und Nagel in den ihrigen? Die sind unschuldig an der Kreuzigung. Für die bedarf es dieser Fürbitte nicht. Sie haben Vergebung ohne dieselbe. Oder welchen Zweck sonst sollte die Bitte haben? Eine besondere Veranlassung, sie-

auszusprechen, giebt Lucas nicht an, und dass er nicht an eine solche, sondern nur an die Hinrichtung gedacht wissen wolle, würde sich auch aus der Apostel-Geschichte Cap. 7, 59 beweisen. Mithin auch das allbeliebte: Vater, vergieb ihnen etc., müssen wir aufgeben, nicht blos, weil es sich bei Matth. nicht findet, nicht etwa aus Vorurtheil gegen Lucas, sondern weil es seine Unmöglichkeit in sich selber trägt, und als solches des Herrn unwürdig ist. Und haben wir denn auch etwas verloren, wenn wir in diesem Stücke unsre liebe Gewohnheit kreuzigen und fahren lassen? Keinesweges. Das *ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν κ. τ. λ.* Matth. 5 und das *μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντες* Röm. 12 bleiben stehen.

12. Luc. 23, 39—43.

Dieses eben so erbauliche, wie psychologisch unmögliche Stück spielt also blos Lucas. Matth. 27, 38. 44 erzählt, dass auch Mörder mit ihm gekreuzigt wurden, und auch die hätten ihn geschmähet. Das ist freilich einfach, natürlich, wahrscheinlich, aber das gewährt nichts für die luc. Auffassung des Messias, nach welcher seine Herrlichkeit überall muss mit dem leiblichen Auge geschaut werden können. Dem Uebelstande will Lucas abhelfen. Daher der bussfertige Schächer. Matthäus hat sich nun circa anderthalbtausend Jahre den immer wiederholten Vorwurf gefallen lassen müssen, dass er — nicht genau gesehen und gehört habe und gern collective und pluraliter spreche, während von Lucas zufolge seiner Versicherung alles *ἀκριβῶς* erforscht sei. Jetzt kennen wir den Weg zur Evangelienharmonie.

13. Luc. 24, 13—35.

In dieser lieblichen, romantischen Geschichte ist die Wahrheit so treu nachgemacht, dass wir nur auf dem Wege, welchen wir betreten haben, dazu gelangen konnten, zu vermuthen und zu sehen, es sei hier doch nur Copie der Wahrheit. Wer uns bis hierher gefolgt, der wird, wenn er blos Matth. 28, 8—10 vergleicht und da wieder das Gold gewahrt, aus welchem Lucas hier prägt, keines Beweises bedürfen. Uebrigens springen denn doch auch bei dieser schönen luc. Geschichte manche apokryphische Züge deutlich in die Augen.

Das οἱ ὀφθαλμοὶ ἐκρατοῦντο: wie absichtlich! Wozu? Damit Luc. das Stück aufführen kann.

Τίνες οἱ λόγοι οὗτοι etc. Diese Frage, so ganz idyllisch, rein in der Absicht, von ihnen zu erfahren, konnte Christus nicht thun.

Und nun diese ganz sonderbare Stellung, welche der Herr einnimmt, indem er sich seine Leidens- und Auferstehungsgeschichte erzählen lässt und thut, als ob er nichts davon wisse.

Die wahrlich nicht artigen Complimente, welche der Fremde ihnen Vers 25 macht, würden sie sich verbeten haben. Dann diese ganz enorme Uebertreibung: *Καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ Μωσέως — τὰ περὶ αὐτοῦ.* Wie viel Zeit möchte er wohl dazu gebraucht haben, um das, was er hiernach gethan hat, einigermaassen ordentlich zu machen? Dazu diese total überflüssigwunderbare Enthüllung des mystischen Incognito. Und endlich der ganzen langen Rede kurzer Inhalt. Haben wir hier nicht noch einmal die charakteristische luc. Malerei in ihrer vollen Glorie?

Nach diesen Vorgängen werden wir nun wohl getrost wagen dürfen, ungläubig an die uns noch zurückliegende luc. Kindheitsgeschichte Jesu zu gehen.

Kapitel VII.

Die lucassche Kindheitsgeschichte Jesu.

Diese unterwerfen wir deshalb zuletzt der Beleuchtung, weil in ihr Lucas ganz besonders selbstständig verfährt und zu einer unbefangenen und entschiedenen Beurtheilung derselben wir uns erst anderweitig Fundament gesucht haben mussten, wo es leichter zu finden war. Wir schreiten in diesem Kapitel vom Ende der Kindheitsgeschichte zu ihrem Anfange zurück.

1. Luc. 2, 41—52.

Ausdrücklich wollen wir, was die Erzählung von dem zwölfjährigen Jesus anlangt, hervorheben, dass wir es uns

auch nicht anders zu denken wissen, als dass der Herr vor seinem öffentlichen Auftreten stets und überall *ἐν τοῖς τοῦ πατρὸς* war, es uns auch nicht anders denken können, als dass Maria sich manche seiner Aeusserungen allerdings sehr sorgfältig gemerkt haben wird, nicht anders, als dass das Jesuskind zugenommen haben müsse *σοφίᾳ, ἡλικίᾳ* (leiblicher Entwickelung) *καὶ χάριτι παρὰ θεῷ καὶ τοῖς ἀνθρώποις.* Allein dessenungeachtet müssen wir doch im Uebrigen unser Stück mit unbefangenem Blicke anschauen.

Ὑπέμεινεν Ἰησοῦς ὁ παῖς ἐν Ἰερουσαλήμ: ist das wahrscheinlich? *Οὐκ ἔγνω Ἰωσὴφ καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ:* ist das wahrscheinlich? Er sollte ihnen das nicht gesagt haben, wenn er es vorhatte? Und auch ohne dass er es ihnen gesagt, war es ihre Pflicht, es zu wissen.

Ἦλθον ἡμέρας ὁδὸν — εὑρόντες αὐτόν: ist das wahrscheinlich? *Μεθ' ἡμέρας τρεῖς:* ist das nicht zu lange? Was die Exegese von der Annahme aus, dass hier Geschichte vorliege, zu sagen weiss, haben wir selber bisher auch gesagt; aber nach Entdeckung des nachgewiesenen Abhängigkeitsverhältnisses fallen diese Unwahrscheinlichkeiten mit dem Gewichte von Unmöglichkeiten in die Wagschale. *Καθεζόμενον — αὐτούς:* ist das wahrscheinlich? Die Ausschmückung ist zu stark, zu unnatürlich. Die Sache ist, Luc. will hier seinen Helden anlegen. Vers 47 lässt er schon die Menge erstaunen über den jungen Messias. Wir fragen: *Cui bono!* Freilich unsrer menschlichen Neugier nach und um die leibliche Seite am Herrn vollständig denken zu können, wer möchte nicht wünschen, dass unser Abschnitt Geschichte wäre? Aber ob wir Christum *κατὰ σάρκα* vollständig oder unvollständig kennen, ob unsre Neugier ihr Genüge findet oder nicht, thut hier nichts zur Sache. *Ἐξεπλάγησαν* etc.: so wenig sollten die Eltern ihr Kind gekannt haben? Im Leben Christi ist nur Einheit, Harmonie zu denken; Abnormitäten konnten bei ihm nicht vorkommen. Entweder mussten die Eltern seinem sonstigen Verhalten nach es ganz natürlich finden, oder sie fanden es gar nicht. *Τέκνον* etc. Luc. lässt's sorgfältig noch einmal sagen, wie lange sie gesucht. Das ist eine Eigenthümlichkeit apokryphischer Züge, dass sie sich wiederholen, dass auf sie zurückgewiesen wird. *Τί ὅτι ἐζητεῖτέ με κ. τ. λ.* Wie? Das soll er auch noch sonderbar finden? Das soll er ihnen noch zum Vorwurfe machen? War Christus ganz Mensch, so musste auch in

dieser Beziehung alles einfach, natürlich, menschlich bei ihm zugehen. *Αὐτοὶ οὐ συνῆκαν* etc. Wenn man einem etwas sagt, was der, dem man es sagt, nicht verstehen kann, so ist das Sagen überflüssig. Ein solches Sagen dürfen wir beim Herrn wohl nicht statuiren.

Διετήρει etc. Darin sieht man das Gemachte. Dass doch ja auf die Worte, welche Luc. seinen angehenden Messias machen lässt, geachtet werde!

Im Allgemeinen.

1) Luc. Verherrlichung Christi schlägt hier in ihr Gegentheil um. Dadurch, dass das Kind vor lauter Erfülltsein durch den göttlichen Geist den Eltern ungehorsam zurückbleibt und ihnen unsäglichen Kummer bereitet, sie dann noch über ihre Sorge ungebührlich tadelt, wird Christus zum Sünder.

2) Wenn man das ganze ausmalende Colorit des Stükkes in Betracht zieht, so kann man sich nicht verbergen, weniger die Sache, die Farben sind es, worauf es abgesehen ist.

3) Was ist der Zweck dieser ganzen Erzählung? Es ist der, uns über etwas in Kenntniss zu setzen, das zu wissen unsrer Neugier zwar angenehm, für unsre wahren, höheren Bedürfnisse aber gar nicht nöthig ist. Freilich, wenn irgend einem, so musste es unserm Autor, der von der geistigen, unsichtbaren Grösse, von der Christusschaft Jesu in Knechtsgestalt, so gar keine Anschauung hatte, schwer fallen, vor der Zeit des öffentlichen Auftretens Jesu in seiner Geschichte fast nur leeren Raum zu erblicken. Ja, wer sich das menschliche Leben des Herrn als ein Ganzes zur Anschauung bringen will, stösst mit Nothwendigkeit auf die Frage: Wie war es in der Zeit vor Antritt seines Lehramts? Die apokryphischen Evv. wissen die Wunder vom Jesuskinde zu Dutzenden zu erzählen. Diese verschmäht Luc. Aber gewisse Momente in Jugend und Kindheit des Erlösers müssen seiner Ansicht nach zu ihrem Rechte kommen, das sind die religiöskirchlichen. Obwohl Luc. sich von der Geburt Jesu bis zu seiner Zwölfjährigkeit und von hier ab wieder bis zu seiner Taufe mit leerem Raume begnügt, widmet er doch im Leben des Herrn allen den Momenten, welche im Leben eines jeden jungen Israeliten als religiöskirchliche und mosaischgesetzliche Weihemomente besonders hervortreten mussten, einen Abschnitt. Daher unsere Geschichte. So

kommt hinsichtlich des Herrn bei Lucas die mosaischvorgeschriebene Beschneidung in Rücksicht, so die mosaischvorgeschriebene Darstellung im Tempel. Nun sagt das Gesetz auch: Dreimal im Jahre sollen alle Mannsnamen erscheinen vor dem Herrn, 2 Mose 34, 23. Demnach musste Jesus auch in dieser Beziehung dem Gesetze nachkommen. Dass er im späteren Alter stets diesem Gesetze nachgekommen, versteht sich nach Luc. von selbst; aber dass er in Beziehung auf den Anfang dieses Erscheinens vor dem Herrn die rechte Zeit inne gehalten habe, das war Luc. so wahrscheinlich, wenigstens so wichtig, dass er es erzählen zu müssen glaubte.

4) Hat Luc. hier gar kein Fundament aus Matthäus unter den Füssen gehabt? Bisher haben wir noch nichts angetroffen, was nicht, in seinem letzten Grunde wenigstens, auf Matth. basirte, und was Luc. nicht hätte der Meinung sein können individualisirt, lebensvoller, wirksamer dargestellt zu haben. Auch hier noch, wo er mit Matth. nichts gemein zu haben scheint, meinen wir, hat er aus Matthäus die Basis genommen, nämlich aus Capitel 2, 21.

Auf das Vollkommenste also stimmt zur ganzen äusserlichen Anschauung des Lucas vom Messias, zu seiner Matthäusbearbeitung überhaupt, zu seinem streng judaistisch-gesetzlichen Standpunkte die Annahme, dass wir dieses Stück vom zwölfjährigen Jesuskinde nur Luc. Erfindungs- und Combinationsgabe zu verdanken haben.

2. Luc. 2, 21—39.

Es erscheint Luc. als ein allzu wesentlicher Mangel in der Lebensgeschichte des Messias, wenn nicht auch das darin erzählt ist, wie die Beschneidung und Darbringung im Tempel an ihm vollzogen sei. Es sind das zwei Dinge, die jedenfalls sich mit ihm begeben haben müssen, sonst wäre ja das Gesetz in dieser Beziehung übertreten. Wenn im Leben des Erlösers aber von jenen beiden Dingen gar nicht die Rede wird, so könnte doch einer glauben, es sei mit ihm diese Gesetzübertretung vorgefallen. Das ist aber unmöglich. Das Gesetz muss vor allen Dingen bezüglich des Messias vollkommen gehalten sein. Dass diese Rücksicht besonders den Luc. geleitet habe, sagt er uns selbst V. 23: *Γέγραπται ἐν νόμῳ κυρίου· Ὅτι πᾶν ἀρ-*

σεν διανοῖγον μήτραν ἅγιον τῷ κυρίῳ κληθήσεται. Wer wollte nicht auch bis hierher dem Luc. ganz recht geben? Aber wenn er auf diese gewiss richtigen Annahmen hin aus eigenen Mitteln eine historische Begebenheit construirte und statt blos richtiger Annahmen uns Geschichte bieten wollte: — wir werden unten sehen, dass er es nicht will — so ist das etwas, womit unsre Begriffe von Schriftstellerfreiheit streiten. Wenn er zufolge seiner Anschauung vom Messias glaubete, dass bei der Darbringung des Jesuskindes nothwendig sich etwas Wunderbares müsse zugetragen haben: so werden wir in Erwägung der Knechtsgestalt des Heilandes und der Zwecklosigkeit dieses Wunderbaren gerade auf das Gegentheil schliessen müssen. Wenn wir deutlich sehen, dass er die Darbringungsgeschichte nothwendig in Einklang setzen muss mit seiner nachfolgenden Erzählung des Lebens Jesu, in ihr die Anlage machen muss zu dem Wundermessias, dessen Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen er nachher schildert: so kann uns das die apokryphische Natur dieses Stücks nur bestätigen. Und wenn wir sehen, dass zu demselben in Matth. 1, 25 historisches Fundament geboten war: so muss sie uns um so weniger zweifelhaft sein.

Der Mühe, die apokryphische Beschaffenheit des Stükkes im Einzelnen und Ganzen aufzuzeigen, dürfen wir uns kraft alles Voraufgegangenen wohl überhoben glauben, zumal die Zwecklosigkeit des Ganzen, so wie die Unwahrscheinlichkeiten und Uebertreibungen des Einzelnen in die Augen springen.

3. Luc. 2, 1—20.

Die Geburt seines Messias, denkt Luc., könne nicht ohne ganz besondere Wunder zugegangen sein. Als solchen, der eine Gelegenheit zu einem Wunder unschwer zu finden weiss, kennen wir unsern Autor. Die Eltern des Messias wohnten nach Matthäus in Nazareth?? Geboren wurde er nach Matth. 2, 1 in Bethlehem. Nun so darf ja blos eine Veranlassung gefunden werden, dass sie aus mosaisch-gesetzlichen Gründen eine Reise thun müssen: so ist alles gemacht. Zu einer solchen Veranlassung ist der schönste Grund damit gegeben, dass der Messias von David abstammt. David war Sohn Isai's, Isai Sohn Obed's, Obed Sohn Boas' und dieser laut des Buchs Ruth

Gutsbesitzer in Bethlehem: folglich ein Umstand, dass jeder in seine Ahnenstadt muss, und Joseph muss nach Bethlehem. Ohne zu wissen von Lucas, was wir nun wissen, hätte es uns nie beifallen können, hier am Vorhandensein purer Geschichte zu zweifeln. Nachdem man freilich auch hier aus dem Verhältnisse des Luc. zu Matth. überhaupt das Wahre erkannt, beweist es sich denn auch, besonders durch die bekannten exegetischen Schwierigkeiten bezüglich der Schatzung. Von Luc. aber müssen wir festhalten, dass er von der Ueberzeugung geleitet wurde, dass mit Einkleidung der Geburt Jesu in ein wunderbares Gewand er der guten Sache einen guten Dienst leiste. Die Geburt selber aber ist ihm als historisches Factum Matth. 1, 25 und C. 2 gegeben.

Man werfe hier gelegentlich einen Blick auf die beiden Stammregister; man bemerke, wie Lucas sich das Wort bei der Taufe des Herrn: *Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ἀγαπητὸς, ἐν ᾧ εὐδόκησα* unangemessener Weise Veranlassung werden lässt, die l e i b l i c h e Abstammung Jesu erst Capitel 3 *fin.* aufzuzeigen, während sie bei Matthäus mit dem *ὁ υἱός μου* gar nichts zu thun und einfach und natürlich an der Spitze von allem ihren Ort hat; man bemerke, wie statt der natürlichen Ordnung bei Matth. Luc. die umgekehrte geht, und wie statt der Einfachheit und Uebersichtlichkeit bei Matth. die luc. Willkür Confusion anrichtet, wesentliche und unwesentliche Namen durch einander würfelnd; man bemerke, wie Schöpfung und Zeugung in eine Kategorie setzend Lucas 3, 38 die leibliche Zeugung des Herrn auf Gott zurückführt. — Eingang und Ausgang seines Geschlechtsregisters zeigt uns die durchaus sarkische Vorstellung vom Herrn in den grellsten Farben. Als ob es heissen könnte: Dieser ist mein lieber Sohn, denn in folgender Linie stammt er von mir ab.

4. Luc. 1, 5—80.

Auf Grund unserer bisherigen Beweisführungen beschränken wir uns d. O. darauf, zu bemerken:

1) Es trägt dieser Abschnitt alle Eigenthümlichkeiten der luc. Evangelienschreibung, und die Indicien der Apokryphie sind handgreiflich.

2) Es dient dieser Abschnitt im Sinne des Verfassers zur Verherrlichung seines Messias.

3) Er ist in seiner Grundlage keinesweges willkürlich, sondern hat historischen Boden, ist nur Individualisirung und Dramatisirung von Matth. 1, 18—24, wo die erforderlichen historischen Elemente gegeben sind. — Im Uebrigen hat Luc. in Ausarbeitung der Kindheitsgeschichte eine nicht geringe Meisterschaft in apokr. Darstellungen zu Tage gelegt.

Schliesslich ist zu bekennen, dass gegen sämmtliche Luc. eigenthümliche Stücke, exclus. die Scherflein der Wittwe, das spricht, dass Mark. sie nicht hat. Diese Erscheinung ist bei der sonstigen Abhängigkeit und Stellung des Mark. zu Luc. nur daraus erklärlich, dass Markus über die apokryphische Natur dieser Stücke nicht im Unklaren war. Mark. kannte das Verhältniss des Lucas zu Matth. und sagte sich, dass, wenn er wiedergebe, was nur bei Luc., er damit etwas Ueberflüssiges thue, indem er nur dieselbe Predigt über Matth. wiederhole. Und wenn Luc. trotz der vielen freien Bildungen grösseren Umfangs nun dennoch seinem Leben Jesu ungefähr denselben Umfang gab, welchen das Matth.-Evangelium hat, da doch ohne Abhängigkeit es eben so gut zwei und fünf und zehnmal länger oder kürzer werden konnte: so zeugt auch das laut für seine Abhängigkeit. Und bringt man in Erwägung, dass überdies bei seiner Weise der Zusammenstellung des Matth.-Stoffes alle Uebergänge und Verknüpfungen willkürliche Zugaben sein müssen, dass seine Form so oft breit und inhaltsleer ist, während bei Matth. alles gedrängt ist und bündig: so begreift man, um wie viel mehr Gehalt das Matth.-Evangelium bei dem ungefähr gleichen Umfange haben müsse.

Kapitel VIII.

Blick auf diejenigen grösseren Stücke bei Matthäus, welche Lucas nicht mit aufgenommen hat.

Da Luc. mehrere grössere Stücke des Matth.-Evangeliums nicht aufgenommen hat, ist die Frage von Interesse, ob er bei diesen Weglassungen nach bestimmten Grundsätzen verfahren sei, und nach welchen? Der Fleiss und die Sorgfalt, mit welcher wir ihn bisher den Matth. haben bearbeiten sehen, machen die Annahme unmöglich, dass ein reiner Zufall bei dieser Weglassung obgewaltet haben sollte. Ist aber die Entstehung des Lucas-Evangeliums diejenige, welche sich uns aus unseren bisherigen Untersuchungen ergeben, so werden wir auch wahrscheinlich sogar die Frage beantworten können, warum er das Eine und das Andere aus Matth. nicht habe. Vergegenwärtigen wir uns zu diesem Zwecke zunächst einmal die ausgelassenen grösseren Stücke. Es fehlen bei ihm:

1) die Weisen aus dem Morgenlande,
2) die Flucht nach Aegypten,
3) grössere Stücke aus den Reden des Herrn Matth. 5. 6. 7. 10. 11. 12. 15. 16. 18 etc.,
4) die Speisung der 4000 Mann,
5) das Wandeln Jesu auf dem Meere,
6) das kananäische Weib,
7) der Stater,
8) die Arbeiter im Weinberge,
9) die Verurtheilung Jesu Matth. 26, 59—68,
10) Judas' Reugeld,
11) Bewachung des Grabes,
12) Bestechung der Grabhüter.

Wenn wir hier ein Stück und das andere übersehen haben, so liegt daran nichts, indem es nur auf Geltendmachung von Principien ankommt.

Für's Allgemeine bemerken wir bezüglich dieser Auslassungen zweierlei.

1) Es liegt auf der Hand, dass bei Luc. Art und Weise der Matth.-Verarbeitung der Ausfall kleinerer Stücke überall unvermeidlich war, wenn seine Lebensgeschichte Jesu nicht unverhältnissmässig länger werden sollte, als die des Matth.

2) Luc. hat sehr viele Stücke aus Matth., welche er blos nicht zu haben scheint. Z. E. das schöne Gleichniss Matth. 18, 23 sq. von der Versöhnlichkeit oder von dem Schalksknechte hat Lucas scheinbar nicht; vergleicht man aber sein Cap. 17, 4. 7—10, so sieht man erstlich, er schöpft hier aus Matth. 18, und zweitens, er giebt sogar jenes Gleichniss wieder, aber in einer so verkümmerten und verstümmelten Gestalt, dass es nicht wiederzuerkennen. Eben so findet sich bei ihm das Gleichniss von den 10 Jungfrauen nicht; kennt man aber seine Weise, Matth. zu benutzen, und liest nun sein Cap. 12, 35—38, so kann man keinen Augenblick darüber in Zweifel sein, dass Luc. hier eine Verstümmelung jenes Gleichnisses gebe.

Was die einzelnen obiger 12 Nummern anbetrifft, so werden wir die Auslassungen Nummer 3 wohl sehr begreiflich finden. Denn erstlich erschwerte die luc. freiere Manier in Behandlung des Gewährsmannes das Wiedergeben der Reden unendlich mehr, als das der Wunder, Gleichnisse, Geschichten, weil in den Reden oft ein unscheinbarer zwar und doch tiefer Zusammenhang ist, so dass, wenn erst überhaupt Zerreissung des Zusammenhanges vorgefallen, nichts mehr zusammen passen will. Dies ist der Grund, warum von den Reden des Matth. unverhältnissmässig mehr bei Luc. wegfallen, als von den anderen Stoffen, und warum die Reden, welche Luc. giebt, ganz unter aller Kritik sind. Zweitens, in den Reden Jesu ist am wenigsten Fleisch und Bein, am wenigsten Anschaulichkeit und Handgreiflichkeit, am meisten Geist. Luc. hat nur Sinn für die äussere Seite am Herrn und für das in seinem Leben und Thun, was äussere Gestalt hat, also für Wunder, Geschichten, Gleichnisse; er war am wenigsten im Stande, den Sinn der Reden des Herrn zu verstehen und ihren Werth richtig zu würdigen. Er konnte also gar nicht einmal den Willen haben, sie möglichst vollständig wiederzugeben, weil sie ihm als das Unwesentlichste erschienen. Drittens hat er aus vielen längeren Reden Jesu, von welchen wir sagen müssen, dass er sie im Ganzen nicht habe, doch oft die eine und andere Sentenz hier und da gelegentlich angeflickt und eingestickt, ja manche öfter als einmal.

Mit No. 4, der Weglassung des zweiten Speisungswunders, könnte es folgende Bewandtniss haben. Bei Luc. kommt's an auf äussere Grösse des Wunders. Nachdem

er das von Speisung der 5000 Mann aufgenommen, wäre es ja ein Herabsteigen, wenn er nun noch eins von 4000 Mann erzählen wollte. Wären es, könnte man schliessen, beim zweiten Speisungswunder 10000 M., welche gesättigt wurden, Luc. hätte es gewiss nicht ausgelassen. Der wahre Grund aber liegt in der Auslassung von No. 5. Es verbindet sich nämlich bei Matth. die Erzählung vom Wandeln Jesu auf dem Meere so eng mit dem Speisungswunder, dass die Weglassung des einen die des andern mit einer gewissen Nothwendigkeit nach sich zog. Nun hatte Luc. die Hauptmomente des Wunders vom Wandeln auf dem Wasser für seinen Fischzug Petri heraufgenommen und verbraucht. Wollte er also letzteres nicht zweimal geben, so mussten beide wegfallen.

Die Weglassung der vier letzten Nummern hat wohl neben dem Zufälligen, welches dabei obwalten konnte, darin ihren Grund, weil diese Stücke bei Matth. den Gang der Erzählung unterbrechen, was bei Matth. einfacher und natürlicher Erzählungsweise gerade das Rechte ist, aber bei Luc. sich nicht wollte so nachmachen lassen. Was die beiden letzten anlangt, so war hier auch Luc. schon viel zu tief hinein in seine poetische Auferstehungsgeschichte, als dass die gesunde und nüchterne Prosa dieser Matth.-Stücke noch Platz finden konnte. Dazu kommt, dass Luc. ja augenscheinlich die Länge seines Evangeliums im Ganzen bestimmte nach der des Matth.: wo er daher selbst sehr schöpferisch zu Werke ging, wie in der Auferstehungsgeschichte, da durfte und musste er um so mehr um den Ausfall einzelner beim Gewährsmanne vorhandener Partien unbekümmert sein.

Interessant, weil so recht in Uebereinstimmung mit unserm Luc. und in sofern zur Bestätigung unsrer Auffassung seiner dienend, ist uns die Auslassung von N. 1. 2. 6. 7. 8. Wir haben Luc. als einen solchen erkannt, welcher auf den Zusammenhang mit Abraham, Mose etc. ein grosses Gewicht legt. Das *θυγάτηρ Ἀβραὰμ οὖσα* C. 13, 16 ist für Christus Beweggrund, zu helfen, das *καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστιν* C. 19, 9 für Christus Beweggrund, bei Zachäus einzukehren; auf Mose und die Propheten verweiset Luc. oft; der Messias muss durchaus in allen Stücken dem Gesetze Mose's nachgekommen sein C. 1. 2. Eine Hauptstelle in dieser Beziehung ist C. 7, 1—10 — wir lernen sie bei Beleuchtung des Joh.-Evang.

noch kennen — vom Centurio zu Kapernaum, wo die Heidenschaft dieses Mannes dem Luc. ganz unübersteigliche Hindernisse in den Weg setzt. Luc. ist so durch und durch im engherzigen jüdischen Particularismus befangener Israelit, auch in dieser Beziehung so mosaisch und gesetzlich, dass er von dem Vorzuge Israels vor den Heiden und der Zurücksetzung dieser sich nicht losmachen, die Berührung des jüdischen Messias mit Heiden sich nur als Entwürdigung desselben denken kann. Daher, daher! Heiden sollen gekommen sein, den neugeborenen Messias anzubeten? Das geht nicht, damit würde er ja entehrt. Nach Aegypten sollen die Eltern mit ihm geflohen sein, in ein heidnisches Land, in die Gemeinschaft mit Heiden? Das geht nicht. Dem kananäischen Weibe, einer Heidin, soll er gestattet haben, ihm nahe zu kommen? Unmöglich. Den heidnischen Beamten soll er, Israels Messias, Abgaben entrichtet, damit die Tributpflichtigkeit des Volkes Gottes zugegeben, wohl gar bei den heidnischen Zolleinnehmern gestanden und mit ihnen gesprochen haben, während Petrus hinging und den Stater schaffte? Nein, das kann nicht angenommen werden. Das Gleichniss von den Arbeitern im Weinberge, worin die Moral ist *οἱ πρῶτοι ἔσχατοι ἔσονται* und umgekehrt, und worin die *ἔσχατοι* offenbar die Heiden sind, soll er gesprochen und so das Zurückgesetztwerden der Juden gegen die Heiden geweissagt haben? Nein, das geht nicht an. — Mit diesem Particularismus steht nicht in Widerspruch, wenn derselbe Luc. zugleich gelegentlich sich unersättlich zeigt in Zusammenbringung Christi mit Zöllnern und Sündern. Beides hat denselben Zweck. Er handelt einmal aus religiös-particularistischem Nationalbewusstsein, das andere Mal aus Neigung, das im Leben des Erlösers abnorm Erscheinende zu cumuliren. Das in diesem Betracht Abnorme, welches ihn so frappirt hatte und das er dann übertreibt, war das: *Οὐ γὰρ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλ' ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν* Matth. 9, 13. Jener jüdische Particularismus schlägt hier in einen christlichen um und beide kommen darin zusammen, dass jener, wie dieser arbeitet *in Messiae gloriam.* — Von unserem Abhängigkeitsverhältnisse aber können wir hier bemerken, es erklärt sich durch dasselbe nicht blos, warum und woher Luc. alles habe, was er hat, sondern auch, warum und weshalb er nicht habe, was er nicht hat.

Kapitel IX.

Schlussbetrachtungen.

Resultate, Beurtheilung des lucasschen Standpunkts im Allgemeinen, Exordium des luc. Evangeliums.

1. Wollen wir eine Uebersicht nehmen von den Resultaten, welche sich uns bezüglich der Stellung des Lucas- und Markus-Evangeliums ergeben, so dürften es folgende sein.

Das Luc.-Evangelium erscheint

1) überall als das aus dem Matth. abgeleitete, so dass in demselben von wesentlicher Heilslehre nichts vorhanden, was nicht in Matth. gegeben wäre.

2) Ein durchgehender Unterschied zwischen beiden ist, dass Matth. überall die einfache, natürliche, sachgemässe Form hat, Luc. dagegen eine gesuchte und künstliche, schwülstige und hohle, wenn nicht selten schöne und malerische, so auch nicht minder selten bunte und sachwidrige.

3) Im Wiedergeben des Matth. bewegt Lucas sich überaus frei, indem er ohne Bedenken verändert, weglässt, zusetzt.

4) Seine Auffassung Christi ist durchaus äusserlich, wundersüchtig, fleischlich; seine Dogmatik liebt das Handgreifliche, bewegt sich in sinnlichen Vorstellungen, ist häufig mystischunklar.

5) Seine Moral ist analog seiner Auffassung des Herrn und seiner Dogmatik überhaupt, mönchisch, abstruse, übertreibend.

6) In seinen Darstellungen prävalirt überall die Form gegen den Inhalt, alle Zusammenhänge derselben sind zufällig und willkürlich gemacht, überall ist's auf Ausschmükkung und Steigerung abgesehen.

7) Von den gesammten ihm eigenthümlichen Stücken gilt, dass sie, im luc. Sinne aufgefasst, des christuswürdigen Inhalts entbehren.

8) Seinen selbstgefertigten Wundern, Gleichnissen, Geschichten liegt in der Regel irgend ein gewichtiger Ausspruch aus Matth. zu Grunde, während sie häufig auch in der Ausführung aus Material, das sonstwo bei Matth. gegeben ist, gearbeitet sind.

2) Luc. hat sehr viele Stücke aus Matth., welche er blos nicht zu haben scheint. Z. E. das schöne Gleichniss Matth. 18, 23 sq. von der Versöhnlichkeit oder von dem Schalksknechte hat Lucas scheinbar nicht; vergleicht man aber sein Cap. 17, 4. 7—10, so sieht man erstlich, er schöpft hier aus Matth. 18, und zweitens, er giebt sogar jenes Gleichniss wieder, aber in einer so verkümmerten und verstümmelten Gestalt, dass es nicht wiederzuerkennen. Eben so findet sich bei ihm das Gleichniss von den 10 Jungfrauen nicht; kennt man aber seine Weise, Matth. zu benutzen, und liest nun sein Cap. 12, 35—38, so kann man keinen Augenblick darüber in Zweifel sein, dass Luc. hier eine Verstümmelung jenes Gleichnisses gebe.

Was die einzelnen obiger 12 Nummern anbetrifft, so werden wir die Auslassungen Nummer 3 wohl sehr begreiflich finden. Denn erstlich erschwerte die luc. freiere Manier in Behandlung des Gewährsmannes das Wiedergeben der Reden unendlich mehr, als das der Wunder, Gleichnisse, Geschichten, weil in den Reden oft ein unscheinbarer zwar und doch tiefer Zusammenhang ist, so dass, wenn erst überhaupt Zerreissung des Zusammenhanges vorgefallen, nichts mehr zusammen passen will. Dies ist der Grund, warum von den Reden des Matth. *unverhältnissmässig mehr* bei Luc. wegfallen, als von den anderen Stoffen, und warum die Reden, welche Luc. giebt, ganz unter aller Kritik sind. Zweitens, in den Reden Jesu ist am wenigsten Fleisch und Bein, am wenigsten Anschaulichkeit und Handgreiflichkeit, am meisten Geist. Luc. hat nur Sinn für die äussere Seite am Herrn und für das in seinem Leben und Thun, was äussere Gestalt hat, also für Wunder, Geschichten, Gleichnisse; er war am wenigsten im Stande, den Sinn der Reden des Herrn zu verstehen und ihren Werth richtig zu würdigen. Er konnte also gar nicht einmal den Willen haben, sie möglichst vollständig wiederzugeben, weil sie ihm als das Unwesentlichste erschienen. Drittens hat er aus vielen längeren Reden Jesu, von welchen wir sagen müssen, dass er sie im Ganzen nicht habe, doch oft die eine und andere Sentenz hier und da gelegentlich angeflickt und eingestickt, ja manche öfter als einmal.

Mit No. 4, der Weglassung des zweiten Speisungswunders, könnte es folgende Bewandtniss haben. Bei Luc. kommt's an auf äussere Grösse des Wunders. Nachdem

er das von Speisung der 5000 Mann aufgenommen, wäre es ja ein Herabsteigen, wenn er nun noch eins von 4000 Mann erzählen wollte. Wären es, könnte man schliessen, beim zweiten Speisungswunder 10000 M., welche gesättigt wurden, Luc. hätte es gewiss nicht ausgelassen. Der wahre Grund aber liegt in der Auslassung von No. 5. Es verbindet sich nämlich bei Matth. die Erzählung vom Wandeln Jesu auf dem Meere so eng mit dem Speisungswunder, dass die Weglassung des einen die des andern mit einer gewissen Nothwendigkeit nach sich zog. Nun hatte Luc. die Hauptmomente des Wunders vom Wandeln auf dem Wasser für seinen Fischzug Petri heraufgenommen und verbraucht. Wollte er also letzteres nicht zweimal geben, so mussten beide wegfallen.

Die Weglassung der vier letzten Nummern hat wohl neben dem Zufälligen, welches dabei obwalten konnte, darin ihren Grund, weil diese Stücke bei Matth. den Gang der Erzählung unterbrechen, was bei Matth. einfacher und natürlicher Erzählungsweise gerade das Rechte ist, aber bei Luc. sich nicht wollte so nachmachen lassen. Was die beiden letzten anlangt, so war hier auch Luc. schon viel zu tief hinein in seine poetische Auferstehungsgeschichte, als dass die gesunde und nüchterne Prosa dieser Matth.-Stücke noch Platz finden konnte. Dazu kommt, dass Luc. ja augenscheinlich die Länge seines Evangeliums im Ganzen bestimmte nach der des Matth.: wo er daher selbst sehr schöpferisch zu Werke ging, wie in der Auferstehungsgeschichte, da durfte und musste er um so mehr um den Ausfall einzelner beim Gewährsmanne vorhandener Partien unbekümmert sein.

Interessant, weil so recht in Uebereinstimmung mit unserm Luc. und in sofern zur Bestätigung unsrer Auffassung seiner dienend, ist uns die Auslassung von N. 1. 2. 6. 7. 8. Wir haben Luc. als einen solchen erkannt, welcher auf den Zusammenhang mit Abraham, Mose etc. ein grosses Gewicht legt. Das *θυγάτηρ Ἀβραάμ οὖσα* C. 13, 16 ist für Christus Beweggrund, zu helfen, das *καθότι καὶ αὐτὸς υἱὸς Ἀβραάμ ἐστιν* C. 19, 9 für Christus Beweggrund, bei Zachäus einzukehren; auf Mose und die Propheten verweiset Luc. oft; der Messias muss durchaus in allen Stücken dem Gesetze Mose's nachgekommen sein C. 1. 2. Eine Hauptstelle in dieser Beziehung ist C. 7, 1—10 — wir lernen sie bei Beleuchtung des Joh.-Evang.

noch kennen — vom Centurio zu Kapernaum, wo die Heidenschaft dieses Mannes dem Luc. ganz unübersteigliche Hindernisse in den Weg setzt. Luc. ist so durch und durch im engherzigen jüdischen Particularismus befangener Israelit, auch in dieser Beziehung so mosaisch und gesetzlich, dass er von dem Vorzuge Israels vor den Heiden und der Zurücksetzung dieser sich nicht losmachen, die Berührung des jüdischen Messias mit Heiden sich nur als Entwürdigung desselben denken kann. Daher, daher! Heiden sollen gekommen sein, den neugeborenen Messias anzubeten? Das geht nicht, damit würde er ja entehrt. Nach Aegypten sollen die Eltern mit ihm geflohen sein, in ein heidnisches Land, in die Gemeinschaft mit Heiden? Das geht nicht. Dem kananäischen Weibe, einer Heidin, soll er gestattet haben, ihm nahe zu kommen? Unmöglich. Den heidnischen Beamten soll er, Israels Messias, Abgaben entrichtet, damit die Tributpflichtigkeit des Volkes Gottes zugegeben, wohl gar bei den heidnischen Zolleinnehmern gestanden und mit ihnen gesprochen haben, während Petrus hinging und den Stater schaffte? Nein, das kann nicht angenommen werden. Das Gleichniss von den Arbeitern im Weinberge, worin die Moral ist *οἱ πρῶτοι ἔσχατοι ἔσονται* und umgekehrt, und worin die *ἔσχατοι* offenbar die Heiden sind, soll er gesprochen und so das Zurückgesetztwerden der Juden gegen die Heiden geweissagt haben? Nein, das geht nicht an. — Mit diesem Particularismus steht nicht in Widerspruch, wenn derselbe Luc. zugleich gelegentlich sich unersättlich zeigt in Zusammenbringung Christi mit Zöllnern und Sündern. Beides hat denselben Zweck. Er handelt einmal aus religiös-particularistischem Nationalbewusstsein, das andere Mal aus Neigung, das im Leben des Erlösers abnorm Erscheinende zu cumuliren. Das in diesem Betracht Abnorme, welches ihn so frappirt hatte und das er dann übertreibt, war das: *Οὐ γὰρ ἦλθον καλέσαι δικαίους, ἀλλ' ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν* Matth. 9, 13. Jener jüdische Particularismus schlägt hier in einen christlichen um und beide kommen darin zusammen, dass jener, wie dieser arbeitet *in Messiae gloriam.* — Von unserem Abhängigkeitsverhältnisse aber können wir hier bemerken, es erklärt sich durch dasselbe nicht blos, warum und woher Luc. alles habe, was er hat, sondern auch, warum und weshalb er nicht habe, was er nicht hat.

Kapitel IX.

Schlussbetrachtungen.

Resultate, Beurtheilung des lucasschen Standpunkts im Allgemeinen, Exordium des luc. Evangeliums.

1. Wollen wir eine Uebersicht nehmen von den Resultaten, welche sich uns bezüglich der Stellung des Lucas- und Markus-Evangeliums ergeben, so dürften es folgende sein.

Das Luc.-Evangelium erscheint

1) überall als das aus dem Matth. abgeleitete, so dass in demselben von wesentlicher Heilslehre nichts vorhanden, was nicht in Matth. gegeben wäre.

2) Ein durchgehender Unterschied zwischen beiden ist, dass Matth. überall die einfache, natürliche, sachgemässe Form hat, Luc. dagegen eine gesuchte und künstliche, schwülstige und hohle, wenn nicht selten schöne und malerische, so auch nicht minder selten bunte und sachwidrige.

3) Im Wiedergeben des Matth. bewegt Lucas sich überaus frei, indem er ohne Bedenken verändert, weglässt, zusetzt.

4) Seine Auffassung Christi ist durchaus äusserlich, wundersüchtig, fleischlich; seine Dogmatik liebt das Handgreifliche, bewegt sich in sinnlichen Vorstellungen, ist häufig mystischunklar.

5) Seine Moral ist analog seiner Auffassung des Herrn und seiner Dogmatik überhaupt, mönchisch, abstruse, übertreibend.

6) In seinen Darstellungen prävalirt überall die Form gegen den Inhalt, alle Zusammenhänge derselben sind zufällig und willkürlich gemacht, überall ist's auf Ausschmükkung und Steigerung abgesehen.

7) Von den gesammten ihm eigenthümlichen Stücken gilt, dass sie, im luc. Sinne aufgefasst, des christuswürdigen Inhalts entbehren.

8) Seinen selbstgefertigten Wundern, Gleichnissen, Geschichten liegt in der Regel irgend ein gewichtiger Ausspruch aus Matth. zu Grunde, während sie häufig auch in der Ausführung aus Material, das sonstwo bei Matth. gegeben ist, gearbeitet sind.

9) Seinen Gleichnissen setzt er in der Regel, zuweilen auch Wundern und Geschichten, ihre Pointe nach.

10) Die Idee vom Eingehen der Heiden in das Reich Gottes liegt ihm fern, er legt das grösste Gewicht auf die Abkunft von Abraham, verweist fleissig auf Mosen und die Propheten, Messias und mosaischlegal ist ihm eins. Er ist so fern davon, in der Rechtfertigungslehre Pauliner zu sein, dass er vielmehr das gerade Gegentheil ist.

11) Bei seiner Weglassung gewisser Stücke des Matth. ist er vorzugsweise bestimmt durch seine particularistisch-jüdische Anschauung vom Messias.

12) Während uns bei Matth. überall das reine und erhabene, durchaus göttliche und heilige Bild des Herrn entgegentritt, stösst man bei Luc. auf allen Tritten und Schritten auf innere Widersprüche und Unmöglichkeiten.

Das Markus-Evangelium ist

1) abhängig von Lucas und Matth. *)

2) Es sucht das, was es aus Matth. oder Luc. oder aus beiden zugleich wiedergiebt, immer noch zu steigern, und thut das nicht selten auf eine grelle, wenig geschmack- und urtheilsvolle Weise.

3) Seine Zufügungen sind aber im Allgemeinen von geringem Umfange, weil der Verfasser entweder nicht ein so schöpferischer Geist war, wie Luc., oder dessen Willkür sich nicht gestatten wollte, oder aus beiden Gründen zugleich.

4) Eigene Stücke in dem Sinne, wie Luc., hat Mark. keine. Er soll sieben und zwanzig Verse eigen haben. Sie enthalten aber sämmtlich nichts als apokryphische und zwar zum Theil sehr wenig glückliche Umbildung von etwas bei Matth. oder Luc. Gegebenem.

5) In seiner Betrachtungsweise des Herrn, wie überhaupt in dogmatischer und moralischer Beziehung steht er im Ganzen auf dem Standpunkte des Luc.

6) Die Luc. eigenthümlichen Stücke hielt er, so scheint es, für nicht würdig der Aufnahme in sein Leben Jesu, woraus hervorzugehen scheint, dass er über Authentie des Matth. und Apokryphie des Luc. nicht im Unklaren war.

II. Was den luc. Standpunkt im Ganzen anlangt, so müssen wir zu dessen Würdigung hier Folgendes beibrin-

*) Vergl. de Wette, Einl. §. 94.

gen. Wir nehmen ein Wort des grossen herrlichen Apostels Paulus zu Hülfe, um uns deutlich zu machen.

Wenn Paulus 2 Cor. 5, 16 schreibt: *Εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστὸν, ἀλλὰ νῦν οὐκ ἔτι γινώσκομεν*, so sehen wir, er unterscheidet ein zweifaches Christumkennen; das eine ist ein Kennen *κατὰ σάρκα*, das andere ist eben ein anderes, näher bestimmt, ein Christumkennen *κατὰ πνεῦμα*; und zugleich gesteht er uns, dass einst er selbst nur den Standpunkt jenes Kennens *κατὰ σάρκα* inne gehabt. Wenn er mit Beziehung hierauf fortfährt: *Τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονε καινὰ τὰ πάντα*, so freut er sich auch sichtlich, jenen hinter sich und einen andern eingenommen zu haben. Was ist Christum erkennen *κατὰ σάρκα?* Was anders, als Christum, seine Lehre, sein Leben, sein Thun und Sterben und Auferstehen so ansehen, wie Lucas. Paulus sagt von sich, er habe einst Christum nur *κατὰ σάρκα* gekannt, und wer, wenn er mit Paulo den Glauben an den Herrn ein paar Jahrzehende wirklich ernst geglaubt und gelebt, wird nicht dasselbe bekennen müssen auf den Anfang seiner Bekehrung zurückschauend? Wir erkennen alle, namentlich wenn unserer Bekehrung ein entschiedenes Unbekehrtsein vorausging und sie dann ein in aller Beziehung unserm frühern Sein und Denken schroff Entgegengesetztes mit sich führte, zuerst Christum lange nur *κατὰ σάρκα*, d. h. wir legen vorzugsweise Gewicht auf das Aeusserliche, worin uns Christus gegeben wird, seien es Schriften, seien es Personen, seien es Gebräuche. Je handgreiflicher etwas an Christus, an seiner Lehre, je wunderbarer, je schroffer und abstossender: desto lieber und wichtiger ist es uns da. Da ist uns jedes Wort der heiligen Schrift in unbeschränktem Sinne Gottes Wort; da hat uns das Alte Testament gleiche Dignität mit dem Neuen; da steht uns das Gesetz dem Evangelio gleich; da ist uns der Glaube an den Teufel so viel werth, dass wir, wenn man sie forderte und wir sie hätten, auf der Stelle zehn Köpfe dafür gäben, weil er sich in der Schrift findet; da malen wir uns Himmel und Hölle in sinnlichen Farben; da theilen wir Alle in zwei Hälften und stellen richtend zur Rechten und zur Linken, als ob wir Richter der Welt und Herzenskündiger wären u. dgl. Luc. ist nun kein Paulus, dass er von diesem Standpunkte aussagen könnte: *Τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν, ἰδοὺ γέγονε καινὰ τὰ πάντα.* Gereicht ihm das

ohne Weiteres zum Vorwurfe? Keineswegs. Ohne die Stufe der ἀρχαῖα durchlaufen zu haben, gelangt keiner zur Stufe der καινά. Dass Luc. aber eben erst jene inne hatte, kann ganz verzeihlich sein. Die grosse Mehrzahl kommt nicht darüber hinaus, die Meisten bleiben Lucaschristen. Luc. Befangensein im Judaismus, in sinnlichen Vorstellungen, in Werkgerechtigkeit, zieht es sich nicht durch die ganse Kirchengeschichte hindurch? Es hat das seinen tiefen Grund nicht in persönlichen Eigenthümlichkeiten, sondern im gemeinsamen Verderben des menschlichen Herzens. Man will sein eigener Heiland sein, man will durch seine eigene That sich Gottes Gnade und den Himmel verdienen; man will dieselben nicht fremder Gnade verdanken. Diesen Pharisäismus des Herzens, nach dem wir auch immer zugleich etwas Anderes und Besseres sein möchten als Andere, nehmen wir mit in den Glauben an Christum; dieser Pharisäismus hängt sich innerhalb des Glaubenslebens den Mantel der Christlichkeit um, ist uns selbst oft verborgen, indem er uns in Besitz hat, und treibt das, was nach Christo Inneres, Geist, Leben sein soll, und was freilich, wo es ist, auch nicht blos Inneres bleiben kann, sondern sich äussern muss, blos oder doch hauptsächlich ins Aeussere. Daher unlautere und falsche Armuthsüberschätzung (Bettelmönche), Weltfreudenverachtung (Klöster), Buss- und Gebetsübung (Flagellanten, Methodismus), Salbung Aller durch den heiligen Geist (Quäkerthum), muthiges Sich-bekennen für den Herrn und Sich-erweisen als ein guter Streiter Jesu Christi (Kreuzzüge), eine reine Gemeine Christi (Donatismus und Separatisten aller Art), rettende Sünderliebe (allerlei Rettungsvereine), Achtung vor dem geschriebenen Worte J. C. (Orthodoxie und als Ableger davon Paläolutheranismus, Wiedertäufer und neuer Baptismus) u. s. f. Lauter ehrenwerthe Erscheinungen, sofern sich der Ernst der Gesinnung darin kund giebt, aber nach ihrer Einseitigkeit hin nicht hervorgehend aus dem Christenthume als solchem, sondern aus dem gemeinsamen Boden des menschlichen Verderbens, dem zufolge der Mensch auf der Stufe der Erkenntniss Christi κατὰ σάρκα einerseits seinen Glauben und sein Christsein stets mit den leiblichen Augen möchte sehen und mit den Händen greifen können, andererseits nicht fassen kann, dass Gott ihm könne gnädig sein wollen, ohne dass er etwas Besonderes sei vor Anderen, ohne dass er ihm durch

Werke und Verhalten dazu Ursach gegeben. Daher begegnen uns die genannten Erscheinungen auch nicht blos im Christenthume, sondern unter andern Gestalten und Namen auch in den beiden andern Weltreligionen, Judenthum und Heidenthume. Nach ihrer Christlichkeit liegen sie auf der Stufe des Christumkennens *κατὰ σάρκα,* sind eine Bannung Christi, der Geist ist, in das Fleisch. Immer aber sind sie am Individuo leicht verzeihlich, weil sie neben dem Mangel der rechten Erkenntniss doch immer Zeugniss geben von religiösem Ernste, weil das Individuum darin seine nothwendige Durchgangsstufe haben mag, und es, unter fernerem treuem Gebrauche der dargebotenen Gnade, von selbst nothwendig zu einer höheren Stufe fortgeführt wird. Auf Luc. zurückgesehen, so können wir uns das Mangelhafte seines christlichen Standpunktes im Allgemeinen nicht verhehlen, immer aber gebührt seinem Glauben an Christum, dem Ernste seiner religiösen Gesinnung Anerkennung und Achtung.

III. Hiermit hängt zusammen, dass wir trotz aller gerügten Mängel des dritten Evangeliums seinen Verfasser doch als einen wahrhaften, redlichen Mann auffassen müssen, der in Abfassung desselben nicht etwa mit Täuschung und Lüge umging. Wenn er freilich sein Leben Jesu für historischen Bericht ausgegeben hätte: so müsste man hier mehr als *fraus pia* statuiren; offenbare, freche Lügen würden statthaben. Glücklicher Weise lässt er uns darüber, wofür er es angesehen wissen wolle und wofür nicht, nicht im Ungewissen. Sein Exordium giebt uns in dieser Beziehung seine eigene Erklärung.

Luc. sagt in demselben, dass Viele Hand angelegt haben, *διήγησιν περὶ τῶν πεπληροφορημένων ἐν ἡμῖν πραγμάτων ἀνατάξασθαι.* Die Hauptfrage ist hier, was haben wir unter *διήγησις* zu verstehen? Hiesse das Erzählung historischer Data: ja freilich, dann müsste hier offenbarer Betrug obwalten. Aber das heisst dies Wort nicht, sondern es liegt darin ein Durchführen, ein Durchgehen, Durchnehmen (von etwas Gegebenem). Sollte es d. O. so viel sein, wie *ἱστορία,* so müsste auch einfach der Genitiv dabeistehen: denn eine Erzählung *περὶ* über, in Beziehung auf Thatsachen scheint immer schon in sich zu schliessen, dass sie nicht einfach die Erzählung der Thatsachen sein wolle. *Πεπληροφορημένα ἐν ἡμῖν πραγμ.* sollen sein *res prorsus peractae* oder *res satis certae*

et indubitatae; aber etymologisch ist's weder das Eine noch das Andere, sondern es sind „Thatsachen, von welchen wir voll, erfüllt sind, und mit welchen wir uns herumtragen, oder: die, indem sie uns erfüllen, überall von uns und mit uns getragen werden", d. h. jeder ist damit bekannt, sie beschäftigen unser aller Gemüther, wir leben alle darin, reden alle davon. Rechnen wir hinzu, dass *πρᾶγμα* bei den LXX — v. Bretschn. — für דָּבָר steht, so können wir statt Dinge wohl gar sagen: Erzählungen, Berichte, und so hätten wir eine *διήγησις* über die Erzählungen, welche zur Zeit und im Kreise des Luc. in aller Munde waren; aber mögen auch hier Erzählung und Erzähltes zusammenfallen, mögen die *πράγματα* das Berichtete selbst, also die Wunder, Gleichnisse, Lehren, Begebenheiten aus dem Leben des Herrn sein, so redet Luc. immer nur von einer *διήγησις περὶ*, nicht von einer *ἱστορία τῶν* —, und nicht von *prorsus peractis* oder *satis exploratis et cognitis*, sondern von *πράγμ.*, mit welchen in seinem Kreise jedermann bekannt war. An welche *διηγήσεις* auch, wenn dies Wort historische Berichte bedeuten sollte, müsste in aller Welt Luc. wohl gedacht haben, indem er sagt: *Πολλοὶ ἐπεχ. ἀνατ. διήγ.?* Uns freilich, so lange wir in vier Evangelien authentische historische Berichte zu haben glauben, schwebt bei dem *πολλοὶ* bald ein dusterer Plural vor. Aber wo sollten denn die vielen authentischen Leben Jesu herkommen? Als ob die blosse Schreibekunst, welche bei uns kaum 30 Jahre eine ziemlich allgemeine ist, in Palästina so allgemein gewesen sein könnte, dass jeder Fischer damit vertraut war. Und doch hat es auch bei uns noch gute Wege, ehe die Fischer, wenn sie auch schreiben können, nun gerade schriftstellern werden. Es ist auch weder Gottes Weise, noch wäre es seiner würdig, das Ueberflüssige zu thun. Wenn Einer unter den Jüngern war, der, was er in der Nachfolge des Herrn gesehen hatte, aufschreiben konnte, das war genug. Nein, die *διήγησις περὶ*, welche die *πολλοὶ* anzufertigen unternahmen, sind apokryphische Darstellungen in Beziehung auf das Leben Jesu, von welchen so viel gewiss ist, dass unser Mark., als mit von Luc. abhängig, nicht dazu gehören kann. Dass auch das joh. Ev. nicht dazu gehöre, davon werden wir uns noch überzeugen. Warum aber nicht manche von den theilweise auf uns gekommenen unkanonischen evangelischen Versuchen — „*juxta*

Aegyptios et Thomam et Matthiam et Bartholomaeum, duodecim quoque apostolorum et Basilidis atque Apellis ac reliquorum, quos enumerare longissimum est" — gemeint sein sollten, ist nicht einzusehen, da im Gegentheile schon viele schlechtere (willkürlich bildende) Diegesen vorhanden sein mussten, ehe Luc. zu dem Entschlusse kommen und im Stande sein konnte, seine Diegese zu schreiben. Nach *πραγμάτων* begann Lucas den Nachsatz; aber es drängte sich bei ihm nun vor dem *ἔδοξε κἀμοὶ* der Gedanke vor, dass er sorgfältiger verfahren wolle, als die *πολλοὶ*, welche schon apokryphische Ausführungen, Erweiterungen in der Lebensgeschichte Jesu versucht hätten; daher ein zweiter Vordersatz mit *καθὼς* etc. Er werde, liegt schon darin, sich streng an den Bericht des Augenzeugen halten. Wenn er hier von *αὐτόπται* redet und dann doch thatsächlich nur aus dem einen Matth. schöpft, so kommt das daher, weil er den Matthäus im Geiste unter den übrigen Jüngern erblickt, mit welchen derselbe ja immer und überall zugleich *αὐτόπτης* war, oder die *ὑπηρέται* sind Andere als die *αὐτόπται*, nämlich nachapostol. Diener des Wortes, so dass der Plural *αὐτόπται* grammatischer Congruenz halber von selbst in die Feder lief, und als das Object zu *παρέδοσαν* nicht blos das Ev. Matth., sondern zugleich die damals bereits vorhandenen *διηγήσεις περὶ τῶν — πραγμ.* zu denken sind. Gemeint von Luc. ist offenbar, er werde nichts berichten, was nicht in dem wirklich authentischen Matth.-Ev. begründet sei. Das *παρηκολουθηκότι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς* besagt ohne Zweifel, er habe alle vorhandenen schriftlichen Documente vom authentischen *εὐαγγέλιον κατὰ Ματθαῖον* an bis zur jüngsten apokryphischen *διήγησις περὶ τῶν — πραγμ.* genau durchforscht; keineswegs aber, dass er aus allen und etwa noch ausserdem aus mündlichen Ueberlieferungen geschöpft habe. Nur das liegt in dieser Beziehung in dem Ganzen, dass Luc. selber uns indirect das Matth.-Ev. für autoptisch, das seine für abgeleitet erklärt, und seinen Theophilus zwischen den Zeilen lesen lässt, dass seine *διήγησις* einen Vorzug habe vor allen schon vorhandenen. Und dies Zeugniss muss ihr wahrlich gegeben werden, wenn man sie mit den bekannten unkanonischen apokryphischen Machwerken vergleicht. Ja, auf diesem Standpunkte und als das, wofür es sich sonach selber ausgiebt, genommen, gebührt dem Luc.-Evang. das ungemessenste Lob, indem es

überall, selbst in seinen kühnsten und freiesten Bildungen nur von dem authentischen Matth. auszugehen und auf Matth. zu beruhen sich bemüht. Wenn καϑεξῆς *ordine, continua serie* heissen sollte, so könnte bei der ganz grenzenlosen innern Unordnung des Luc.-Ev., welche wir kennen gelernt, das nur besagen sollen, dass der Verfasser überall Zusammenhänge gemacht, und etwa auch, dass er in der Kindheitsgeschichte gewisse zur Uebersicht des ganzen Lebens Jesu nothwendig erschienene Stücke eingesetzt habe; aber Luc. denkt gewiss gar nicht daran, von Ordnung und Reihenfolge mit seinem καϑεξῆς zu reden, sondern er gebraucht's hier, wie C. 8, 1 und Act. 3, 24 von der Zeit. Es sieht zurück auf sein ἐπειδήπερ πολλοὶ ἐπεχείρησαν, und heisst *deinceps, postea,* — Viele haben es unternommen, nun komme ich — hinterher. Die falsche Voraussetzung hat hier zur Sünde gegen Schriftsteller und Hermeneutik geführt; denn ohne Noth soll man nicht denselben Schriftsteller dasselbe Wort in verschiedener Bedeutung gebrauchen lassen. — Wie viel Ordnung oder Unordnung unter den Materien seiner Schrift herrschen werde oder nicht, davon konnte Lucas selber dieses Orts noch absolut gar nichts wissen; ihn davon in dem ersten Satze mit dem καϑεξῆς reden zu lassen, ist etwas, das sich nur durch die falschen Voraussetzungen, von welchen man bisher bei Auslegung seines Vorwortes auszugehen gewohnt war, entschuldigt. Der κράτιστος Θεόφιλος aber, der, weil Luc. ihn nicht Bruder im Herrn oder dess etwas nennt, vielleicht ein vornehmer Schüler des Verfassers war — wir schliessen dies aus V. 4, ganz unabhängig davon, dass κράτιστος Act. 23, 26. 24, 3. 26, 25 einen vornehmen Mann anzudeuten scheint — hat das Exordium nicht, wie wir bisher, sondern richtig verstanden, und hat gewusst, dass Luc. mit seiner διήγησις ihm keinen authentischen historischen Bericht, sondern eine freie nach subjectiver Anschauung abgefasste Ausführung und Ergänzung der historisch gegebenen Stoffe, eine schriftliche Recapitulation und Zusammenstellung des durch den mündlichen Unterricht Empfangenen schicken wolle.

Zweiter Theil.

Das Verhältniss des vierten Evangeliums zu den drei ersten.

Die Frage nach dem Verhältnisse des joh. Evangeliums zu den sogenannten Synoptikern ist bis heute unbeantwortet. Bei der Annahme, dass Joh. Augenzeuge war, kommt die Exegese in die grössten Verlegenheiten. Die drei ersten Evangelien machen gemeinschaftliche Sache gegen das vierte. In allen den Fällen, wo dieses mit jenen dieselben Gegenstände behandelt, muss die Exegese *nolens volens*, und sei es schweigend oder ausgesprochener Maassen, den Joh. über die Klinge springen lassen, wo sie die Synoptiker festhalten, und diese fahren lassen, wo sie jenen behalten will. Die Vereinigungsversuche bleiben meistens elende Nothbehelfe. Die Vorliebe der neueren Exegese neigt sich dem Johannes zu. Im Widerspruche mit dem christlichen Alterthume, welches das vierte Evangelium das jüngste sein liess, ist sie geneigt, Johannes in aller Beziehung Vorzug zu vindiciren. Und dabei treten denn doch auch wieder Schwierigkeiten entgegen, die unüberwindlich sind. Sie muss es als unbegreiflich stehen lassen, „wie ein Fischer aus Galiläa sich so ganz in die Bildung eines griechischen Juden habe werfen können"; sie muss eingestehen, „dass die Eigenthümlichkeit der Reden Jesu bei Joh. eine befremdende und die andere Form (bei Matth.) einem palästinensischen Lehrer angemessener sei", dass Stellen, wie Cap. 5, 1—9. 8, 1—11 für sie unbehebbare geschichtliche, und solche, wie 1, 28 und 4, 5. 7 geographische Schwierigkeiten haben, dass die Zeichnung des Joh. d. T. bei den Synoptikern und dem vierten Evangelium nicht zusammenstimme,

die Wahrheit aber hier auf Seiten jener zu liegen scheine. Auch die gläubigsten Interpreten wissen sich nicht anders zu helfen, als bei einer Geschichte vom Teiche Bethesda, von der Ehebrecherin, von der Gefangennehmung Jesu, beim Ende des Evangel. und anderen Stellen an apokryphische Zuthaten zu denken. Wie kommt es, dass Matth. die Wirksamkeit Jesu bis an deren Schluss auf Galiläa beschränkt, während ihn Joh. von der Taufe ab mehrere Male in Jerusalem auftreten lässt? Wie kommt es, dass Joh. von der grossen Stoffmasse des Matth. nur so wenig hat, wie er hat? Wie kommt es, dass Matth. die Hochzeit zu Kana, den Nikodemus, die Samariterin, den Teich Bethesda, die Ehebrecherin, den Lazarus, die Fusswaschung u. s. w. nicht hat? Nimmer und nie kann bei ihren Voraussetzungen die Exegese befriedigende Antwort geben auf diese Fragen; immer und ewig muss bei ihren Voraussetzungen sie diese Fragen an sich stellen. — Hat man daher den Schlüssel gefunden, welcher in Luc. und Markus' Hause alle Thüren schliesst, so wird man unwillkürlich auf die Vermuthung hingedrängt, dass sich mittelst desselben auch die vielen verschlossenen Gemächer bei Joh. möchten öffnen lassen.

Nun hat aber das vierte Evangelium so viel Eigenthümliches, ist so verschieden von den andern, dass seine Abhängigkeit von einem der übrigen oder von allen dreien zugleich ohne ein Weiteres als etwas ganz Unmögliches erscheinen möchte. Zur Beurtheilung der Frage daher, ob überhaupt Abhängigkeit zwischen ihm und den andern stattfinden könne, giebt es von vorn herein gar keinen Standpunkt. Man muss sich erst an Johannes selber das Recht erwerben, jene Frage aufwerfen, ihre Vermuthung hegen zu dürfen. Wir werden das, wenn wir uns die Mühe nicht verdriessen lassen, in der comparativen Beleuchtung eines Stückes uns zuerst bei Matth. den Inhalt und Gedankengang vollständig zu vergegenwärtigen und uns von der Congruenz zwischen Gehalt und Form bei ihm zu überzeugen, dann zu sehen, was bei Luc. aus demselben Stücke nach Inhalt und Form wird, darauf, was bei Joh.

Kapitel I.

Die Berechtigung, bei Joh. Abhängigkeit anzunehmen, durch vergleichende Betrachtung von Joh. 4, 46 sq. parallel Matth. 8, 5—13, Lucas 7, 1—10.

Erstlich, was finden wir bei Matthäus?

Ein *ἑκατόνταρχος* kommt zu dem Herrn und klagt ihm, dass sein Sohn — wir werden diese Uebersetzung des Wortes *παῖς* unten rechtfertigen — gichtkrank liege und grosse Schmerzen leide. Der Vater hat — müssen wir uns nothwendig denken — schon alles Mögliche zur Herstellung des Sohnes versucht, jeden guten Rath befolgt, jedes vorgeschlagene Mittel in Anwendung gebracht. Vergebens. Jetzt hört er von Jesu, dass derselbe schon Vielen von den hartnäckigsten Uebeln auf wunderbare Weise geholfen. Wie gern möchte er nicht auch sein geliebtes Kind von der langwierigen, schmerzvollen Krankheit befreit sehen. Die Vaterliebe, welche, wo es das Wohl der Kinder gilt, keine Mühe scheut, die grössten Opfer gern bringt, und nichts unversucht lässt, treibt ihn hin, dem Wundermanne aus Nazareth, zu welchem die Versicherung Mehrerer ihm grosses Zutrauen eingeflösst hat, seine Noth zu klagen. Er thut's. Der Herr giebt eine seiner würdige Antwort: *ἐγω ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν*. Der Herr spricht aus seine Bereitwilligkeit, zu helfen, aber auch seine Macht, helfen zu können. Jeder andere Arzt hätte nur sagen können: Ich will kommen und ihn b e s u c h e n; denn ob er würde gesund machen können, das wäre immer noch Frage geblieben. Christus aber lässt in seiner Antwort hervorleuchten, dass er sich bewusst ist, der zu sein, welchem alle Macht gegeben im Himmel und auf Erden. Nun aber ist, was der Herr, ohne irgend Anstand zu nehmen, gesagt, über Bitten und Verstehen des Centurio. Denn das ist ihm noch nicht vorgekommen, dass ein jüdischer Mann, welcher auf Frömmigkeit Anspruch macht, unbedenklich zu einem Heiden eingehen könne und wolle. Die Absonderung der Israeliten von den Heiden hatte Gott ursprünglich geboten, nicht zwar in der Absicht, dass Israel sich für etwas Besseres halten lernen sollte, sondern in der, dass es nicht immer wieder von heidnischen Sünden und Sitten befleckt würde. Aber Israel hat aus jener Vorschrift eine Nahrung gesogen für den Stolz des natür-

lichen Herzens; Israel pflegte sich sorgfältig fern zu halten von aller Berührung mit den Heiden, um dadurch sich für etwas Besseres zu erklären. Der Centurio weiss es nicht anders, als dass ein frommer Jude durch seine Religion verpflichtet ist, Gemeinschaft mit den Heiden zu vermeiden; voll Hochachtung gegen die Religion der Juden überhaupt und jeden frommen Israeliten für berechtigt und verpflichtet zu jener Zurückhaltung ansehend überrascht es ihn, dass Jesus erklärt, zu ihm kommen zu wollen. Nein, heisst's bei ihm, das kann ich heidnischer Mann dir, einem so frommen und gewissenhaften Beobachter deiner Religion, einem Propheten des Gottes Israel, oder was du bist, nicht zumuthen, dass du deinen Glauben verletzen, deinem Gewissen Gewalt anthun sollst: *Κύριε, οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς, ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς.* Allein während er nach seiner Achtung vor dem jüdischen Glauben überhaupt und vor Jesu Religiosität im Besondern nicht kann zugeben wollen das Eingehen bei ihm, will er nach seiner Liebe zu seinem *παῖς* doch auch Hülfe für diesen. Wie ist's möglich, jene Achtung zu bewahren und das, was diese Liebe will, zu erlangen? Nur so, wenn der Mann Gottes helfen kann und will aus der Entfernung. Der Kampf im Innern des Centurio zwischen der Ehrfurcht vor dem Einen und der Liebe zu dem Andern erzeugt bei ihm unwillkürlich das Glaubenswort: *μόνον εἰπὲ λόγον καὶ ἰαθήσεται ὁ παῖς μου.* Damit spricht er aus, dass er nicht sehen wolle, um zu glauben, sondern glaube, ohne sehen zu wollen. Diesen Glauben hat er noch nicht fertig mitgebracht, derselbe ist erst in seiner gegenwärtigen Situation geboren und durch die vom Herrn empfangene Antwort an's Tageslicht gefördert. Und der Mann fühlt es, bis zu welcher ganz enormen Erklärung über die Macht Jesu ihn seine innere Verlegenheit fortgetrieben habe; er möchte das Undenkbare an seiner Zumuthung denkbar machen, sie dem Wundermanne aus Nazareth begründen, das Ausserordentliche derselben, wo möglich, in etwas mildern; ja er hat das Bedürfniss, sich selbst mit seiner überaus kühnen Erklärung gleichsam zu befreunden und vertraut zu machen. Daher das *καὶ γὰρ ἐγὼ ἄνθρωπός εἰμι* etc. V. 9. Der Herr nimmt das abgelegte herrliche Glaubensbekenntniss des Mannes, womit es demselben nun allerdings auch sofort ganzer Ernst ist, wie es lautet, und stellt ihm vor der Umgebung das für

ihn ruhmvolle, für die israelitischen Begleiter tadelnde Zeugniss aus: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον.*

Die Begleitung des Herrn besteht entweder ganz oder doch mit wenigen Ausnahmen aus Gliedern Israels. Diese sind stolz auf ihre Vorzüge vor den Heiden, ein sittliches Gebrechen, das unter allen am meisten, um so zu sagen, dem Herrn auch an seinen Jüngern zu schaffen machte. Und das daher, weil es ja richtig war, dass der eine, wahre, lebendige Gott sich Israel zu seinem Volke erwählt, ihm Gesetze und Opfer und Tempel und herrliche Feste und Gottesdienste etc. gegeben, es wunderbar geführt, ihm Vorzüge ohne Gleichen verliehen hatte. Aber in dem Maasse Gott seine Gnade an den Menschen gewandt, kann er auch von dem Menschen den Glauben verlangen. In Israel also hätte sich nun billig auch ein um so grösserer und schönerer Glaube finden sollen an ihn, der das Ziel war alles dessen, was Gott an und mit Israel gethan hatte. Aber alles, was dem Herrn bis dahin von Glaube in Israel vorgekommen, wird überstrahlt von dem Glauben, den dieser *ἑκατόνταρχος* ausgesprochen. Wie könnte der Herr unterlassen, seine Umgebung, welche sich über den heidnischen Mann so weit erhaben dünkt und ihn wie alle Nichtisraeliten der Theilnahme am Reiche Gottes für unfähig erachtet, auf dies für sie beschämende, belehrungsvolle Beispiel besonders hinzuweisen. Das *τοσαύτην* etc. steht lebendig im Centurio vor ihnen. Die gegebene ungemein passende Gelegenheit, zur Niederschlagung jener Selbstüberhebung und Verachtung Andrer ein Wort zu sagen, muss der Herr benutzen. Daher die in Worten kurze, im Inhalte lange Weissagung, voll Warnung und Strafe, voll Lehre und Ermahnung V. 11. 12: *λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι* etc. Ihr von Israel wähnet, allein die von Gott Auserwählten zu sein; ihr rühmet euch der frommen Stammväter Abraham, Isaak und Jacob, ihr sehet die Heiden an als von Gott verstossen. Ich sage euch, das Gegentheil ist die Wahrheit. Von allen Enden der Erde und aus allen Völkern werden sie kommen und glauben und Theil haben am Reiche und selig werden, während ihr, die ihr allerdings hättet zuerst glauben und eingehen sollen, werdet hinausgestossen werden. Aller Grund — können wir die Erfüllung schon wissend hinzusetzen — aller Grund eurer Selbstüberhebung und eures Vorurtheils

gegen die Nichtisraeliten wird euch unter den Füssen weggerissen werden; euren Tempel wird man verwüsten, euer Jerusalem zertreten, euer Volk in Stücke zerreissen und die Stücke über den ganzen Erdboden ausstreuen. — Eine Apostrophe, die, wenn irgend etwas, zeit- und zweckgemäss war, die, wenn irgend etwas, mit dem Herrn selber in Einklang ist, die vermöge des weissagenden Elementes nicht allein, sondern vermöge ihrer ganzen Tendenz nur der Herr thun konnte. Ob ein Gichtkranker mehr oder weniger geheilt wurde, das war am Ende gleichgültig, aber das nicht, ob, wo durch das Beispiel des Centurio Ohren und Herzen dafür geöffnet waren, die Erkenntniss in die Gemüther der *ἀκολουθοῦντες* hineingesäet wurde, dass daran nichts liege, welchem Volke, welcher religiösen Gemeinschaft Einer angehöre, sondern alles daran, ob Einer Sinn und Empfänglichkeit habe für die menschgewordene, leibhaftig vor ihnen stehende Wahrheit. Denn das Reich Gottes konnte ja wirklich nicht kommen, wenn nicht die Möglichkeit des Eingehens der Heiden wenigstens von den Jüngern gefasst, das Vorurtheil gegen dieselben wenigstens in den ersten Verkündigern des Evangeliums ausgerottet war. Und wiederum sass dies Vorurtheil auch bei ihnen so tief, dass es der stärksten Mittel bedurfte, um dasselbe zu tilgen. Weshalb wir diese in die Handlung zwischeneinfallende feurige Rede des Herrn als das Hauptmoment in der ganzen Erzählung ansehen möchten, so dass nicht sowohl diese Rede um des Wunders willen, als vielmehr das Wunder um dieser Rede willen geschehen sei.

Als der Herr sie gethan, entlässt er den Centurio mit den Worten: *ὕπαγε, καὶ ὡς ἐπίστευσας, γενηθήτω σοι,* womit er seinerseits schon vollzieht das verheissene *θεραπεύσω αὐτὸν,* dem bittenden Vater seinen Wunsch für seinen geliebten *παῖς* erfüllt, ihm aber auch in dem *ὡς ἐπίστευσας* zugleich eine Nahrung für sein Denken und Gemüth, eine Befestigung noch und Stärkung seines Glaubens mitgiebt. Der Evangelist fügt nun noch auf's einfachste und natürlichste, ohne auch nur einen Funken von Wundersucht zu verrathen, hinzu, was er aus nachheriger Kunde von der Genesung des betr. Kranken wusste: *Καὶ ἰάθη ὁ παῖς αὐτοῦ ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ.*

Diese Darstellung der Sache nach Matth. lässt unsers Erachtens nichts zu wünschen übrig. Es greift darin alles mit einer solchen psychologischen Nothwendigkeit in

einander; es ist darin ein so gewaltiger und reissender, und doch so himmlischeinfacher und natürlicher Fortschritt der Handlung, alles und jedes den Umständen so durchaus angemessen und des Herrn so durchaus würdig, so gar kein Wort zu viel oder zu wenig; sie schliesst ihren Gegenstand so ruhig, so befriedigend, so vollendet ab, dass das einfältige Auge und unbefangene Gemüth uns unbedingt nichts daran desideriren zu können scheint. Man kann diese Geschichte nicht wahrhaft verstehen, ohne auch hier die Herrlichkeit des Herrn zu schauen und bekennen zu müssen: Hier ist göttliche Wahrheit und wahrhafte Göttlichkeit, und wohin sollten wir gehen, du hast Worte des ewigen Lebens.

Halten wir fest dies Resultat. Daraus folgt *a priori*, dass jede Abweichung Abweichung von der Wahrheit sein müsse. Und in dem Maasse man erkannt hat, dass die Sache sich so verhalten müsse und nicht anders verhalten könne, als sie bei Matth. erzählt ist, in dem Maasse geht man auch mit dem ruhigen und klaren Bewusstsein an Vergleichung der Parallelen, dass mit dem Fallen ihrer Apostolicität nicht verloren, sondern gewonnen wird.

Wir wenden uns zur Darstellung der Sache im dritten Evangelio.

Dass hier dieselbe Geschichte gemeint sei, ist zwar in älteren Zeiten von Manchen verneint worden; aber ohne alle Frage blos daher, weil sie solche Abweichungen, wie sie hier entgegentreten, mit ihrem Begriffe von Inspiration nicht zu vereinigen wussten. Wenn man sich nicht gescheut hätte, solche Differenzen zuzugeben, hätte man nicht an Verschiedenheit der Geschichte gedacht. Nicht blos die Grundzüge sind in beiden Relationen dieselben, sondern die zweite Hälfte bei Luc. ist mit wenigen Ausnahmen buchstäblich dasselbe.

Wir werfen zuerst einen Blick auf die hervorstechendsten Differenzen bei Luc., um dann seinen Gedankenzusammenhang näher zu prüfen.

Luc. hat statt des παῖς μου des ersten Evangeliums δοῦλος. Hier fragt man mit Recht, wie kommt ein heidnischer Herr dazu, für seinen Knecht so viel Liebe, Barmherzigkeit und Mitleid zu haben? sich um ihn so grosse Sorge und Mühe zu machen? Wir wissen wohl, wie man sich exegetisch hier hilft mit einer Ausnahme von der Regel, mit Annahme eines vertrauten, lieben δοῦλος;

aber übersehen wir nicht, die Regel war diese: die Knechte waren Sclaven, die Menschenwürde wurde ihnen nicht zuerkannt, sie hatten nur den Rang anderen, dem Willen des Eigenthumsherrn unbedingt zur Verfügung stehenden Besitzes. Ob ein *δοῦλος* krank war, oder gesund, ob er lebte oder starb, das war der Regel nach für den Herrn etwas sehr Gleichgültiges. Ist dieser Centurio also in seiner Liebe und Sorgfalt für seinen Sclaven ein Wunder seiner Zeit? gar nicht im Zusammenhange mit derselben? Sollen wir hier die aufopfernde Liebe eines heidnischen Herrn gegen seinen *δοῦλος* erblicken, wie sie selten unter christlichen Herrschaften vorkommen dürfte? Es will den Anschein gewinnen, als statuire die erste Abweichung des dritten Evangeliums ausser der Wunderheilung selber hier ein erstes psychologisches Wunder. — *Παῖς,* das Matth. hat, bedeutet ganz naturgemäss, je nachdem der Knabe ein eigener oder fremder ist, beides, Sohn und Knecht. Dass nach Matth. die erstere Bedeutung die passendere ist und aller der Schwierigkeiten, welche bei dem *δοῦλος* auftauchen, überhebt, bedarf kaum der Erwähnung; und wenn Luther das *παῖς* des ersten Evangeliums durch Knecht übersetzte, so geschah das ohne Zweifel nur daher, weil er im dritten dafür *δοῦλος* fand, gerade so, wie er — cf. p. 20 — das *ἐπιούσιος* des Matth. aus dem *καϑ' ἡμέραν* des Luc. übersetzt. Aber was noch mehr ist, Luc. wird sich bezüglich seines *δοῦλος* selber untreu, indem er V. 7 dafür wieder *παῖς* setzt. Dies Moment allein wäre unwichtig, da eben *παῖς* auch das bezeichnen kann, was *δοῦλος*. Sobald aber mehrere hinzutreten und beweisen, oder sobald ohnehin schon ausgemacht ist, dass Luc. der vom ersten Evangelio abhängige: so ist es gewiss, dass er durch die Wiederaufnahme des *ὁ παῖς μου* V. 7 eine oben mit Unrecht vorgenommene Vertauschung beider Wörter selber verräth.

Zweite Differenz. Statt der Worte des ersten Evangeliums: *Κύριε, ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικός, δεινῶς βασανιζόμενος* wird im dritten gelesen: *δοῦλος κακῶς ἔχων ἤμελλε τελευτᾷν.* Jenes ist speciell, significant, charaktervoll, dieses verallgemeinert die Sache nach einer Seite hin, indem es nur Krankheit überhaupt, nicht eine bestimmte setzt; nach der anderen Seite hin vergrössert es, indem es vom plötzlichen Anfall einer lebensgefährlichen Krankheit redet. In Einklang bringen

liessen sich nun freilich dieses Punktes beide Relationen sehr leicht; denn man darf nur annehmen, dass zu dem chronischen, zwar oft sehr schmerzhaften, für gewöhnlich aber nicht lebensgefährlichen Uebel jetzt eins von letzterer Qualität hinzugetreten war; dass der eine Berichterstatter mehr den früheren habituellen Zustand, der andere den spätesten Moment der Krankheit in's Auge fasse. Allein erstens wird man, wenn doch eine durchgehende Harmonie zwischen beiden Berichten nicht herzustellen ist, Zwecks derselben Annahmen zu machen, auch hier am füglichsten unterlassen und am besten nur fragen, auf welcher Seite das Gepräge der Originalität liege. Zweitens ist diese Ausgleichung nicht so vollkommen, wie sie aussieht. Denn nicht von den frühern Krankheitszuständen war zu sagen, sondern von dem, um welchen es sich handelte, als der Herr helfen sollte. Wenigstens von diesem durfte neben jenen nicht geschwiegen werden. So würfe diese Ausgleichung immer einen Schatten auf Matth. Man müsste sagen: Luc. ist hier der ursprüngliche, sein allgemeines *κακῶς ἔχων* hat sich erst in der späteren Wiedergabe besonders und speciell charakterisirt in *παραλυτικὸν εἶναι*, das stärkere *ἤμελλε τελευτᾷν* sich abgeschwächt in *δεινῶς βασανιζόμενος*. Allein wenigstens nicht minder denkbar, ja wahrscheinlicher ist das Gegentheil, dass nämlich der, der die Umstände am speciellsten angiebt, sie auch am besten kannte, dass nicht der, welcher den schwächeren Ausdruck hat, sondern der, bei welchem die Vergrösserung der Sache sich findet, der spätere sei. Wenn es überhaupt nicht in uns liegt, unsern Erzählungen ohne Grund und gegen die Wahrheit Interesse und Wichtigkeit zu benehmen, weil wir uns dadurch das Interesse des Lesers oder Hörers abschneiden würden, woran uns doch bei der Mittheilung gelegen sein muss: so ist auch in diesem Falle wahrscheinlich, dass die Steigerung durch *ἤμελλε τελευτᾷν* nicht das Ursprüngliche, sondern das Spätere ist. Zieht man noch in Betracht, dass das Schwächere, welches Matth. setzt, für eine in sich einige Auffassung des ganzen Hergangs vollkommen genügt: so dürfte hier im Falle der Abhängigkeit einer Relation von der andern der Schein einer wenigstens unnöthigen Verallgemeinerung einerseits und Verstärkung andererseits unabwendlich auf das dritte Evangelium fallen, das Prädicat der Ursprünglichkeit aber dem ersten zukommen.

Die dritte auffällige Differenz ist, dass Lucas nicht den Centurio selber zum Herrn gehen, sondern sein Anliegen durch Deputationen vortragen lässt, und zwar zuerst durch eine aus jüdischen Presbyteren und dann sehr geschwind darauf durch eine aus Freunden bestehende. Hier fragt man sich nothwendig, woher diese Freundschaft zwischen dem heidnischen Manne und den jüdischen *πρεσβυτέροις*? Luc. vermittelt zwar das dadurch, dass er schreibt: *Ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν, καὶ τὴν συναγωγὴν αὐτὸς ᾠκοδόμησεν ἡμῖν.* Allein damit ist zugleich auch über die Person des Centurio ein so grosses Dunkel ausgegossen, dass man nicht mehr weiss, für was man nun diesen Militair halten soll. Ein wirklicher Nichtisraelit ist er nun nicht mehr; ein wirklicher Jude darf er der Erzählung selbst nach auch nicht sein. Daher suchen denn die Exegeten gewaltig umher unter den Proselyten, die einen unter den Proselyten des Thors, die andern unter den Proselyten der Gerechtigkeit, um seine Gestalt zu entdecken und können die Figur, die seiner Charakteristik bei Luc. entspräche, nirgend finden. Sie ist auch in der That ganz eigenthümlich gezeichnet. Ausserdem, dass er weder Jude noch Heide und auch wieder beides zugleich sein soll, ist der Mann ein Centurio, der Vermögen hat und dem es nicht darauf ankommt, wenn er will, die Kosten eines Synagogenbaues zu bestreiten; aber das nicht genug, der heidnische Soldat ist auch so liberal zugleich und so jüdisch fromm, dass er dazu aufgelegt ist, den Juden eine Synagoge zu bauen — ein Fall, der sich den Juden seit Mose bis auf unsre Zeiten gewiss selten ereignet hat. — Die Ausnahme, welche hier die Exegese statuirt, ist ein Exempel ohne Beispiel. Aber lässt man ihn auch Proselyt, in welcher von beiden Arten jemand will, sein: so ist Luc. Relation selber dagegen, indem ihr nur das ganz entspricht, wenn er wirklich Heide war in unbeschränktem Sinne des Worts. Denn der Schwerpunkt der ganzen Geschichte liegt doch auch nach Luc. Wortlaut in dem *λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον.* War aber, wie Luc. will, der Centurio seiner Gesinnung und That nach schon zu Dreiviertel oder Siebenachtel Jude, so ist damit jenem Punkte Dreiviertel oder Siebenachtel seines Gewichts und seiner Wahrheit genommen. Hat mithin die Figur des Centurio bei Luc. einerseits etwas sich selbst Widersprechendes und Räthselhaftes, so scheint sie auch

durch seine eigene Relation sich zu widerlegen. — Mit dieser beiläufigen Beleuchtung der Person des Centurio im dritten Evangelium wird schon von vorn herein die Möglichkeit jener Legationen schwankend. Doch diese angenommen, so bleibt es jedenfalls schwer denkbar, dass dem Centurio, auch als Proselyten, die πρεσβύτεροι τῶν Ἰουδαίων dergestalt zu Gebote gestanden haben sollten, dass sie sich ohne Weiteres von ihm schicken liessen, und zwar schicken zu Jesu von Nazareth, dem sonst überall die Leute ihres Standes abgeneigt sind. Denn übersehen wir nur nicht, die Presbyter konnten ihres Glaubens und Standes keine Anderen sein als Pharisäer, die sonst überall, und das ganz begreiflicher Weise, als die Widersacher des Herrn auftreten. Hier setzt die Vollziehung des Auftrags, den sie übernehmen, bei ihnen Zuneigung und Vertrauen zu Jesu voraus. Sie werden, indem sie sich zum Zwecke der Heilung seines Sklaven vom Centurio schicken lassen, unversehens als solche gesetzt, die auch an Jesum zu glauben wenigstens nicht abgeneigt sind und seine Ehre wollen. Denn auf die Ehre Jesu konnte der Erfolg ihrer Bemühung doch nur hinauslaufen. Mithin die jüdischen Presbyter sind hier im Widerspruche mit allen, welche sonst im Neuen Testament unter ihrem Namen erscheinen. Und dann, wäre es noch Einer, der sich delegiren liesse: so könnte man denken, der habe eine glückliche Ausnahme von der Regel gemacht; aber es ist eine ganze Deputation. Luc. hätte sich auch wahrscheinlich mit Einem begnügt, wenn er nicht, wie wir schon sahen, ein Freund des Pluralis und Comparativus wäre. Man denke, eine ganze Deputation von Pharisäern, sonst voll Heidenhass und Heidenverachtung, auf den Beinen, um durch die wunderbare Heilung des heidnischen Sklaven eines heidnischen Militairs Christo zu Ehren zu helfen! Noch mehr. Als jene — vertraulich und wahrscheinlich auch gläubig! — mit dem Herrn auf dem Wege, da kommt ihnen eine zweite Gesandtschaft entgegen. Ist es doch, als ob es sich hier zugleich nicht um den kranken δοῦλος ἑκατοντάρχου τινός, sondern um den erstgeborenen Prinzen des römischen Kaisers handelte. Schaaren über Schaaren von Expressen! Nein, psychologisch begreiflich will diese Abweichung des dritten Evangeliums nicht erscheinen, wohl aber bedeutend unbegreiflich.

Die vierte Differenz. Luc. lässt die Rede des Herrn an die ἀκολουθοῦντες ganz aus. Das haben manche Exegeten zum Nachtheil des Matth. gedeutet, indem sie sagen: Es ist dem ersten Evangelium eigenthümlich, die Reden des Erlösers wiederzugeben. Matth. habe hier einen Zusatz gemacht und sei nach Luc. zu berichtigen. Allein wir wissen bereits, welches ganz besondere Gewicht dieser warnenden und weissagenden Apostrophe zukommt, dass sie — auf die geistige Seite der ganzen Begebenheit gesehen — gerade die Spitze des Ganzen ausmacht, und Zusatz überhaupt ihres Inhalts wegen gar nicht sein kann. Hat man dies aber eingesehen, so ist damit die Frage, ob Matth. in der Rede qu. einen Zusatz gemacht, eine Unmöglichkeit geworden. Statt dessen kann nur gefragt werden: Wie ist Luc. zu seiner Auslassung gekommen? Und wenn der gedachten Rede die Wichtigkeit zukommt, welche wir ihr oben beigelegt haben, so zeugt ihre Weglassung lauter gegen die Relation des dritten Evangeliums, als es auf den ersten Blick den Anschein haben möchte; denn es verräth damit, das Hauptsächlichste an der ganzen Begebenheit als Nebensächliches betrachtet zu haben.

Die Kluft zwischen beiden Darstellungen wird noch grösser, ja unausfüllbar, wenn man

Zweitens, dem Gedankengange und der Entstehung alles Einzelnen in der Luc.-Relation genau nachspürt, und die Interpretation sucht, in welche alle einzelne Züge derselben zusammt ihren Auslassungen ohne Rest aufgehen.

Statt des freilich nicht klassischgriechischen, nackten, aber einfachen, *in medias res* gehenden Anfangs der Erzählung bei Matthäus macht Lucas Vers 1 eine über- und einleitende, glatte und wortreiche Vorrede. Das scheint nun zwar etwas ganz Unschuldiges zu sein. Indess es ist damit der Damm durchbrochen, welcher eine Fluth von Willkürlichkeiten abhalten könnte; es ist damit schon die Erklärung abgegeben, die Fassung der Sache bei Matth. solle verbessert werden, stilistischen Fluss und griechische Farbe bekommen. Statt des unbeholfenen: εἰςελθόντι δὲ τῷ Ἰησοῦ εἰς Καπερναοὺμ, προσῆλθεν αὐτῷ ἑκατόνταρχος schliesst sich bei Luc. an seine Vorrede ganz griechisch als Nachsatz an: ἑκατοντάρχου δέ τινος. Auch das scheint noch sehr unschuldig zu sein. Allein jetzt ist Luc. bereits durch seine Construction genöthigt, freier, was er vielleicht gar nicht in dem Maasse beabsichtigt hatte, mit

Matth. umzuspringen. Das *παρακαλῶν αὐτὸν καὶ λέγων· Κύριε* des Centurio nach Matth. passt nicht mehr zu dem, was er schon geschrieben, es muss vorläufig bei Seite gelegt werden. Denn nicht sowohl, weil er glaubte, dass Matth. mit *παῖς* einen Knecht meine, als, weil er nebenbei seiner eigenen Relation auch den Charakter der Unabhängigkeit geben möchte und der Meinung ist, dass darauf hier nichts ankomme, ob unter *παῖς* Sohn oder Knecht verstanden werde, setzt er *δοῦλος*. Ob es von diesem nun heisse *βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικὸς* oder *κακῶς ἔχων*, das dünkt ihn durchaus gleichgültig. Wenn für *δεινῶς βασανιζόμενος* eintritt *ἤμελλε τελευτᾷν*, so scheint ja das die Erzählung im Ganzen nun vollends nicht beeinträchtigen zu können; gegentheils mit letzterem wird ja eine grössere Gefahr ausgesprochen, der Eifer des *ἑκατόνταρχος* um die Rettung des *δοῦλος* und die Nothwendigkeit schleuniger Hülfe ohne Zweifel indirect gesteigert. Denn dass die *παράλυσις* nicht tödtlich ist, sondern daran einer 30 Jahre und länger grosse Schmerzen leiden kann, und dass *δεινῶς βασανιζόμενος* hier nur Gichtschmerzen und nicht nothwendig etwas Lebensgefährliches bezeichne, das musste Luc. (zumal er ja Arzt gewesen sein soll) wissen. Allein die Steigerung hatte etwas Einladendes, daher *ἤμελλε τελευτᾷν.* Nun fügt er, was sich von selbst versteht, und eben deshalb, weil es sich von selbst versteht, bei Matth. keinen Platz findet, hinzu *ὃς ἦν αὐτῷ ἔντιμος*, das näher besehen sich jedoch bei Luc. nicht eben so sehr von selbst versteht, sondern durch seine Vertauschung des *παῖς* mit *δοῦλος* nöthig geworden. So ist seine Periode vollendet. Aber nun ist auch die ganze Einfachheit und Kindlichkeit, die ganze Anschaulichkeit und Originalität, die ganze Bündigkeit und drastische Farbe, welche dem: *Κύριε ὁ παῖς μου βέβληται ἐν τῇ οἰκίᾳ παραλυτικὸς, δεινῶς βασανιζόμενος* bei Matth. beiwohnt, geopfert. Luc. hat eine griechische Periode, welche mit Reservirung des *προσῆλθεν αὐτῷ παρακαλῶν αὐτὸν καὶ λέγων· Κύριε* ihm schöner nicht nur dasselbe, sondern dasselbe sogar theilweise verstärkt zu sagen scheint, die aber in der That gar sehr Anderes, Matteres, Farbloseres besagt.

Mit seinem Führer hat Luc. bereits völlig gebrochen. Er muss nun schon sehen, wie er auf eigenen Füssen weiter kommt. Ehe an das Zurückliegende die Reihe kommen kann, ist eine neue Anknüpfung erforderlich.

Natürlich hat der ἑκατόνταρχος von dem Herrn gehört, ehe er Schritte thun konnte, was n. wieder eben daher, weil es sich von selbst versteht, bei Matth. nicht erst gesetzt ist. Jedoch für Luc. bietet sich darin ein erwünschtes Verbindungsmaterial dar; daher: *ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ.* Aber wie nun weiter? Wie? der Heide soll selber zum Messias gegangen sein? und dieser ohne Weiteres mit ihm sich eingelassen haben? Das, denkt Luc., vereine sich weder mit Jesus dem Juden, noch mit Jesus dem Messias. Sagt ja auch beim Gewährsmanne der Centurio *οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς ἵνα μου ὑπὸ τὴν στέγην εἰσέλθῃς.* Darin liegt ja wohl auch ein *οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς πρός σε ἐλθεῖν.* Nein, selber gekommen ist er nicht; es macht sich auch viel besser und wahrscheinlicher, wenn er jüdische *πρεσβύτεροι* schickt; das Ganze wird dadurch am Ende noch dramatischer, Christus wird dadurch noch höher gestellt. — In welches Labyrinth diese kleine Schriftsteller-Licenz führen werde, ahnt der Autor noch nicht. Dass es bedenklicher ist, den Centurio mit einer ganzen Menge von jüdischen Presbytern in eine specielle persönliche Verbindung zu bringen, als mit dem einen Jesus und so, was vermieden werden soll, vermehrfacht herbeigeführt wird; dass diese langweilige Vermittelung durch die Presbyter gar schlecht zu seinem die grösste Eile erheischenden *ἤμελλε τελευτᾶν* passe, übersieht der mehr auf das äussere Gerüst der Geschichte, als auf den inneren geistigen Inhalt blickende Verfasser. Also in ganz guter Meinung: *ἀπέστειλε πρὸς αὐτὸν πρεσβυτέρους τῶν Ἰουδαίων;* und das zieht nun mit Nothwendigkeit das Nächstfolgende, wozu bei Matth. natürlich gar keine Veranlassung da ist, nach sich: *ἐρωτῶν αὐτὸν, ὅπως ἐλθὼν διασώσῃ τὸν δοῦλον αὐτοῦ.* Merken wir uns dies *ὅπως ἐλθὼν διασώσῃ* ja genau für nachher. Um leicht zu verbinden und nicht einen so harten Uebergang, wie Matth. pflegt, zu setzen, fügt er an: *Οἱ δὲ παραγενόμενοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν.* Und nun soll erst das noch aus Matth. reservirte *προσῆλθεν αὐτῷ παρακαλῶν αὐτὸν καὶ λέγων* seine Erledigung finden; *παρεκάλουν αὐτὸν σπουδαίως λέγοντες, ὅτι ἄξιός ἐστιν, ᾧ παρέξει τοῦτο.* Doch nein, nicht blos Erledigung finden sollen hiermit jene Worte des ersten Evangeliums, sondern durch das *σπουδαίως*, durch das *ἄξιός ἐστιν* soll wieder auch noch Steigerung, und damit Verbesserung geschehen; also Veränderung im Interesse der Sache. Weil es indess

doch dem Einen und dem Andern etwas auffallend erscheinen dürfte, oder vielmehr weil es Luc. selber etwas unglaublich vorkommt, dass die jüdischen Presbyter sich *in pleno* von einem heidnischen Hauptmanne delegiren lassen, und sich so ausserordentlich für dessen Sklaven interessiren: so ist nöthig — gewiss gar sehr nöthig — dass bemerkt werde, wie sie dazu kommen: *hinc illae lacrimae: ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ τὴν συναγωγὴν αὐτὸς ᾠκοδόμησεν ἡμῖν.*

Bis hierher hat Luc. gearbeitet, gebildet, gedichtet an dem, was Matth. Darstellung in dem ersten Verse giebt. Fünf Verse sind ihm entstanden aus dem ersten bei Matth. und dabei ist noch das veranschaulichende *ἐν τῇ οἰκίᾳ* verloren gegangen.

Vergleicht man diesen Theil der beiden Relationen, der auf Luc. Seite die eine Hälfte seines Berichtes ausmacht, so lässt sich gar nicht sagen, dass Lucas in dem einen oder anderen Stücke abweiche, sondern das ganze Stück ist bei ihm, ohne dass er es selber ursprünglich gewollt, unter den Händen zu einer grossen Abweichung, zu etwas total Verschiedenem geworden. Dass aber das nach Inhalt und Form Unbefangene, Kindliche, Heilige der Matthäus-Relation nicht so aus der nur zu menschlichen des dritten Evangeliums werden konnte, wie diese aus jener, das ist erst gar keine Frage mehr.

Nach Absolvirung dieses ersten Stücks ist aber nun auch der dritte Evangelist durch sein Anfangs unschuldig genug erscheinendes Verändern völlig in's Freie gerathen. Dass ihm hier der Gedanke kommen musste: Wie lang wird deine Erzählung werden, wenn du so fortfährst? ist klar. Doch kann er für jetzt noch nicht den concinnen, gedrängten Matthäus-Text selber reden lassen. Der nächste Schritt ist durch das Voraufgehende mit Nothwendigkeit bestimmt; der Herr muss die Bitte der Pharisäer-Deputation erfüllen; daher: *Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐπορεύετο σὺν αὐτοῖς.* Diese Worte hat man bei Luc. für das Schöne, Herrliche, so ganz den Herrn charakterisirende *ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν.* Wenn hierauf der ersten Deputation und dem Herrn auf ihrem Rückwege eine zweite begegnet, so möchte man fast sagen: Nein, so etwas lässt sich nicht erfinden; die Sache ist zu dramatisch bei Luc. gehalten, als dass sie nicht unverkennbar das Gepräge der Ursprünglichkeit trüge. Und doch Ursprung und Entstehung

der zweiten Deputation sind nur zu klar. Erstlich will sich Luc., weil ihn sein bisheriges freies Bilden in's zu Breite geführt, von hier ab kurz fassen. Das geht, wenn Matth. Text verbraucht werden soll, nicht wohl anders, als wenn er Matth. Worte gebraucht. Dann hat die Rede des Centurio bei Matth. von *Κύριε, οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς* bis *καὶ ποιεῖ* etwas gar zu Naives, Originelles, als dass sie wegfallen dürfte. Dabei ist sie zugleich die nothwendige Vermittelung, um das hervorstechende *τοσαύτην πίστιν κ. τ. λ.* anzubringen. Sie muss also einen Platz bekommen. Ueberdies ist sie so eigenthümlich in ihrer Form mit ihren Imperativen, dass Veränderung in ihr fast unzulässig erscheint. Es müssen mithin die Umstände so gestaltet werden, dass die *verba ipsissima* des Centurio können angebracht werden. Darüber indess, dass der Heide nicht selber vor dem Messias erscheinen soll, hat Luc. sich aus besagten Gründen ja bereits entschieden, und da nun doch der ersten Deputation nicht mehr auf dem Wege noch beifallen kann, nachträglich dem Herrn die Rede des Centurio herzusagen, sie auch nicht zugleich bitten und verbitten kann: was bleibt übrig? Nichts, als eine zweite Deputation zu kreiren. Die jüdischen Presbyter sind schon verbraucht, und andere würdige Juden stehen nicht zu Gebote, also muss er zur zweiten *φίλους* nehmen. Daher *ἤδη δὲ αὐτοῦ οὐ μακρὰν ἀπέχοντος ἀπὸ τῆς οἰκίας, ἔπεμψε πρὸς αὐτὸν ὁ ἑκατόνταρχος φίλους, λέγων αὐτῷ.* Eine Deputation von Heiden. Einen Heiden wollte er nicht mit dem Herrn in Berührung kommen lassen; darum muss er jetzt eine ganze Versammlung von solchen vor ihm erscheinen lassen. Schon eine Selbstwiderlegung der ersten Deputation. Ueberhaupt ist der Autor nunmehr auf einen Punkt gekommen in seiner schöpferischen Licenz, dass er fast nur noch mit sich selbst in Widerspruch treten, seine bisherige Willkür selbst bestätigen, sich selbst widerlegen kann.

Ueberflüssig ist, um vor's erste nur die kleinen Additamente in der Rede qu. ein wenig in Augenschein zu nehmen, und aus der Rolle fällt der Zusatz *μὴ σκύλλου.* Denn dies ist ja nicht etwa synonym, wofür es Lucas nimmt, mit *οὐχ ἱκανός εἰμι.* Denn nicht kommt es hier an auf Ersparung der Mühe, sondern der Entwürdigung, welche für den Herrn in dem Zusammenkommen mit einem Heiden läge. Der Zusatz *διὸ οὐδὲ ἐμαυτὸν ἠξίωσα*

πρός σε ἐλθεῖν ist nur allzuerklärlich. Luc. will — und das denkt er sich unserer Meinung nach gar nicht als etwas Unrechtes, da ja durch seine interessantere, gebildetere Fassung dem Ganzen vermeintlich auch mehr Eingang und Glauben verschafft wird — Luc. will das *οὐ γάρ εἰμι ἱκανὸς* benutzen, um den etwaigen Anstoss, den der Leser an seinen beiden Deputationen nehmen könnte, anbei zu mildern oder wegzuräumen, wozu er in der That auch alle Ursach hat. Nur schlimm, dass er den eigentlichen Gehalt dieser Worte verkennt, und durch ihre Zufügung dieses Orts eher verräth, sich bewusst zu sein, dass seine Deputationen Fictionen. Denn damit, dass man sich für unwürdig hält, einen Andern zu sich kommen zu lassen, ist noch keineswegs gegeben, dass man sich auch für zu unwürdig halten müsse, zu ihm zu gehen. Ueberhaupt geht der Centurio des Luc. mit seiner Bescheidenheit hier über alle Grenzen der Natur hinaus. Sich an sich für zu unwürdig halten, vor einem Andern zu erscheinen, ist Unnatur. Der letzte Bettler hält sich im Fall der Noth für würdig genug, um vor dem Könige zu erscheinen. Ja, Luc. fällt, indem er hier einen Zug des Matth. zur Vertheidigung einer Phantasie verwendet und den Centurio hyperbescheiden macht, in sein Gegentheil, macht den Centurio offenbar zu einem Unverschämten, indem er ihn aus derselben Bescheidenheit heraus, vermöge deren er sich unwürdig achtete, zu Christo zu gehen, verlangen lässt, Christus solle zu ihm kommen. Doch dafür müssen wir Lucas Dank wissen, dass er mit diesem Zusatze uns einen ganz deutlichen Wink giebt, wie er auf seinen Deputations-Creations-Gedanken gerathen sei. Wir sehen hier, er vergriff sich beim ersten Blicke auf das *οὐχ ἱκανὸς* bei Matth., in so fern er auch zugleich daheraus las ein: *οὐχ ἱκανὸς πρός σε ἐλθεῖν,* und sich so auf Grund des Matth.-Textes selbst berechtigt glaubte, das Selbsterscheinen des Centurio vor dem Messias durch Sendung Anderer zu verbessern. Wir haben also nachträglich die Extemporisation seiner Deputationen so unschuldig, wie möglich zu deuten; sie gingen nicht aus Lust zu verändern hervor, sondern schienen ihm, wie einerseits *in majorem Christi gloriam* zu gereichen, so andererseits durch Matth. Text geboten zu sein.

Dann ist hier auch eine Nichtabweichung ein böser Verräther. Indem nämlich der Schriftsteller die *verba*

ipsissima des Centurio niederschreibt aus Matth., behält er aus demselben auch bei das *ὁ παῖς μου,* während er doch oben dasselbe in *δοῦλος* verwandeln zu müssen geglaubt hatte. Er erklärt also hier wieder selber, dass es mit dieser Veränderung bei ihm nichts auf sich gehabt, er sich nichts Besonderes dabei gedacht habe. Denn dass er so beispiellos flüchtig gearbeitet, dass er hier sich der Vertauschung des *παῖς* gegen *δοῦλος* nicht mehr bewusst sein sollte und darum keinen Einklang in seine Relation bringen, das kann man doch nicht annehmen. Das *ταόσόμενος* wollen wir als stilistische Verbesserung, die auch eben so gut hätte wegbleiben können, nur nennen.

Wenn diese Beleuchtung der kleinen Einschiebsel in die aus Matth. herübergenommene Rede nun allerdings schon böse genug klingt: so ist zweierlei davon doch noch viel böser, dass nämlich einmal dem Verfasser nichts übrig blieb, als des Centurio eigene Worte der zweiten Gesandtschaft in den Mund zu legen. Wie lässt sich etwas so Charakteristisches, die Unmittelbarkeit unbedingt Forderndes, und wie wir bei Matth. sahen, aus dem Kampfe der Vaterliebe mit der religiösen Ehrfurcht Geborenes, durch das unerwartete *ἐλθὼν θεραπεύσω* in der Seele des Centurio zum Leben Gerufenes — wie kann Einer das zu Hause so ruhig ausmeditiren und dann noch obenein durch Andere bestellen lassen? Nein, wenn auch sonst die Delegirten weniger bedenklich wären, als sie sind: hier müsste man gestehen, sie sind unzulässig. Diese Rede, wie sie sich im Munde der Deputation auch sonderbar genug ausnimmt, konnte nur der Centurio selber thun, und wenn Luc. sie durch Andere bei Christo anbringen lässt, so verräth er damit nur selbst, dass seine Besteller Phantasiegebilde sind.

Eine andere Selbstwiderlegung durch Allegirung dieser Rede liegt darin: Der Autor hat ja der ersten Deputation durch den Centurio auftragen lassen *ἐρωτῶν αὐτὸν, ὅπως ἐλθὼν διασώσῃ.* Was denn in aller Welt ist dem Manne geschwind widerfahren, dass er Christo durch die zweite sagen lässt, er solle nicht kommen? O wie hart straft sich's zuletzt, dass Luc. nicht von vorn herein einfältigen Auges nur die Sache meinte, sondern mit der schönen Darstellungsform buhlte!

Vers 9 folgt Luc. den Worten Matth., nur ein wenig erweiternd und verstärkend: *ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ Ἰησοῦς,*

ἐθαύμασεν αὐτόν. Ja, da möchte man fragen, worüber sich denn nun Jesus gewundert habe, ob darüber, dass einem Centurio so viele Menschen zu Deputationen zu Gebote ständen, oder darüber, wie ein Centurio ohne allen Grund und ohne alle Veranlassung dazu gekommen, zu Hause sich eine solche picante Rede auszusinnen; oder ob darüber, dass die *φίλοι* die überaus charakteristische Rede ihres *φίλος* mit allen ihren Imperativen und sonstigen Originalitäten so buchstäblich behalten hatten; oder ob darüber, dass der Mann ihn erstlich feierlich bitten lasse, zu kommen, zweitens, nicht zu kommen. Denn das bei Matth. herrliche Glaubensbekenntniss: *ἀλλὰ μόνον εἰπὲ λόγον* etc. ist ja hier unter der vielen Staffage des Drama bereits so zurückgetreten und vertönt, nimmt sich überhaupt im Munde von Bestellern so lahm und geschmacklos und unmöglich aus, dass das *ἐθαύμασε* nunmehr ohne alle Begründung bei Luc. dasteht, nur dasteht zum Beweise, dass er vorher den Matth. unglücklich verbessert hat. In der That, wenn der Centurio, etwa am Bette des kranken Sklaven sitzend, sich den Glauben, dass Christus nur ein Wort zu sprechen brauche, ohne Weiteres hätte zurechtmachen können, das wäre unstreitig ein zehnmal grösseres Wunder, als die Heilung, um welche sich's hier handelt. Und wenn statt des *ἐθαύμασεν* der Herr sagte: Leute, seid ihr nicht bei Sinnen oder was fehlt euch, dass ihr mir so etwas vorreden wollt? so wäre das zwar nicht seine Weise, aber doch viel wahrscheinlicher wäre das, als das *ἐθαύμασεν*.

Statt des einfachen, aber ausreichenden *εἶπε τοῖς ἀκολουθοῦσιν* bei Matth. schreibt Luc. nach Form und Inhalt comparirend und cumulirend: *Καὶ στραφεὶς, τῷ ἀκολουθοῦντι αὐτῷ ὄχλῳ εἶπε*.

Und nun die auffallende Erscheinung, dass er, der Freund der Steigerung, eine Verstärkung fallen lässt, die bei Matth. vorhanden, nämlich das *ἀμήν*. Aber ganz begreiflich. Während bei Matth. hier ein Höhepunkt ist und das *ἀμὴν* durchaus seinen Ort hat, culminirt die Lucas-Relation oben in der äusserlichen Zurüstung; hier unten, wo eigentlich der Nerv der Sache liegt, ist sie bereits so erschöpft und matt, dass ein *ἀμὴν* gar nicht mehr möglich. Ohnehin schon wie soll Christus nur nach Lucas dazu kommen, zu sagen: *λέγω ὑμῖν, οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὗρον?* Wie hätte das nur den *ἀκολουθοῦντες*

von Bedeutung und Eindruck erscheinen mögen, da sie den Centurio gar nicht selber gesehen und gehört, sondern von diesem Wundermenschen nur — wenn es ja vor Gedränge möglich gewesen — durch dritte Personen etwas vernommen haben! Nein, auch mit Herübernahme dieses Zuges in unveränderter Gestalt kann Luc. nichts anders mehr als beweisen, dass er auch alles Voraufgehende hätte so lassen sollen, wie es bei Matth. lautet.

Hier ist nun der Ort, die obige Frage zu erledigen, aus welchem Grunde bei Luc. jene Rede des Herrn, die bei Matth. V. 11. 12 gelesen wird, wegfiel? Wir brauchen nicht zu antworten: weil Luc. Veränderungen in derselben schwierig fand und doch nicht allzuviel wörtlich abschreiben wollte; auch nicht, er sei selber noch zu sehr jenem Vorurtheile gegen die Heiden ergeben gewesen, so dass es ihm widerstrebt habe, eine Rede, welche Israel im Gegensatze zu den Heiden straft und die Aufnahme dieser in das Gottesreich weissagt, wiederzugeben. Nein, die richtige Antwort ist die: Es ist in Luc. Relation kein Ort mehr für dieselbe da; ihm ist bereits alle Situation zu sehr ausgegangen, als dass er noch etwas weiter aus Matthäus' Relation herübernehmen könnte. Er hätte schon gern das *τανσαύτην* etc. auch nicht mit aufgenommen, wenn es ihm nicht als zu hervorstechend bei Matth. erschienen wäre; was soll er noch mit der längeren Rede, deren Motiv ja in seiner Darstellung so gänzlich verwischt und zurückgetreten ist. Ein richtiges Gefühl von der Unangemessenheit dieser Rede zu seiner Erzählung leitet ihn, indem er sie ganz weglässt. Da aber diese Unangemessenheit auf seine Rechnung kommt: so zeugt er abermals mit dieser Weglassung gegen sich selbst. Nichts anders kann er auch mit seinem letzten Satze.

Um seine Relation abzuschliessen, fügt er hinzu: *καὶ ὑποστρέψαντες οἱ πεμφθέντες εἰς τὸν οἶκον, εὗρον τὸν ἀσθενοῦντα δοῦλον ὑγιαίνοντα.* Aber was er auch noch sagen möge von Vers 6 ab, mit jedem Schritte verschlimmert er seine Sache, verschlechtert er seine Relation, widerlegt er schlagender sich selber. Wie? kann man bei seinem Schlusse fragen, sie haben den *δοῦλος* geheilt angetroffen? Denn das: „Sprich nur ein Wort" hat Lucas zwar bestellen lassen, aber er hat vergessen, das Wort nun auch den Herrn sprechen zu lassen. Ja, bei Matth. ist die Heilung des Kranken motivirt durch das: *ὕπαγε,*

καὶ ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι. Bei Luc. ist der Zusammenhang zwischen dem Glauben des Centurio und dem Gesundwerden des Kranken so gut wie keiner; er tritt gänzlich in den Hintergrund. Den wirklichen Schluss der Sache bei Matth. kann daher Luc. nicht brauchen. In seiner Erzählung ist sogar das schöne *ἐλθὼν θεραπεύσω* unterwegs verloren gegangen unter vielem mitaufgenommenem Ballast. Abschliessen will er indessen das Moment der Handlung; er kann das nicht anders, als über die entlehnte Rede des Centurio zurückgreifend in Einklange mit seinem ersten Theile. Daher diese seine Endaussage, welche der unglücklichen Gesandten zu guter Letzt nicht allein noch einmal erwähnen, sondern, damit noch ein Wunder mehr geschehe, die beiden Legaten-Gruppen, die pharisäischen Presbyter sammt den heidnischen *φίλους*, *pêle-mêle* in das Haus des *ἑκατόνταρχος* versetzen muss. Denn die *πεμφθέντες* fanden, und gesendet waren ja die Einen so gut wie die Andern. Jedoch das Schlimmste von allem Schlimmen ist, dass die Gesandten den Kranken gesund finden, ohne dass er von Christo gesund gemacht worden ist, dass Lucas die Bedingung der Herstellung von Seiten des Herrn mit anzugeben vergessen, dass also das, was sein Schluss versichert, nach seiner eigenen Erzählung eine Unmöglichkeit ist, dass er uns mit demselben nur aufmerksam macht, wie durch den inneren Hergang seiner Darstellung sogar die wunderbare Heilung selber, die er doch augenscheinlich nur verherrlichen möchte, widerlegt wird.

Welch ein Resultat im Vergleich mit dem bei Matth.! Mit jedem Zuge muss der Autor selbst in seiner zweiten Hälfte verrathen, dass in seiner ersten grosse Willkürlichkeiten. Und dabei auch nicht einmal die Satisfaction, als unabhängig dazustehen, sondern für das Gegentheil der Beweis. Hätte doch Luc. lieber auch noch die Benennung *ἑκατόνταρχος* verändert und dann in seiner zweiten Hälfte die Matth.-Relation eben so frei und selbstständig wie in der ersten verarbeitet, Matthäus nicht mehr zu Worte kommen lassen, was er ja bei seiner Ansicht von schriftstellerischer Freiheit eben so gut konnte: so hätte man glauben müssen, er erzähle nicht dieselbe Geschichte; er hätte wenigstens den Schein der Selbstständigkeit und Unabhängigkeit gerettet. So aber auch diesen nicht einmal! Doch diesen Schein hat er, wie wir schon wissen, auch nicht gesucht.

Gehen wir über zur Prüfung der johanneischen Fassung unsrer Geschichte.

Hier haben wir nicht, wie bei Luc., zuerst die Differenzen bemerklich zu machen, sondern, da alles bis auf den Schauplatz der Handlung scheinbar differirt, gegentheils zunächst auf die Punkte hinzuweisen, wodurch sich die Identität zu erkennen giebt. Als solche treten uns, wenn wir Joh. und Luc. vergleichen, ausser dem gemeinschaftlichen Namen Kapernaum entgegen:

1) Der *βασιλικὸς*, ein Mann im Dienste eines *βασιλεὺς*, ***dux***, ***praefectus***; also der *ἑκατόνταρχος* des dritten Evangeliums.

2) *Υἱὸς*, glückliche Herstellung des Richtigen für *δοῦλος* bei Luc.

3) *Ἠσθένει*, im dritten Ev. *κακῶς ἔχων*.

4) *Οὗτος ἀκούσας, ὅτι Ἰησοῦς ἥκει*, bei Luc. *ἀκούσας δὲ περὶ τοῦ Ἰησοῦ*.

5) *Ἀπῆλθε πρὸς αὐτὸν*, bei Lucas *ἀπέστειλε πρὸς αὐτὸν*.

6) *Ἠρώτα αὐτὸν, ἵνα καταβῇ καὶ ἰάσηται αὐτοῦ τὸν υἱὸν*, bei Luc. *ἐρωτῶν αὐτὸν, ὅπως ἐλθὼν διασώσῃ τὸν δοῦλον αὐτοῦ*.

7) *Ἤμελλε γὰρ ἀποθνήσκειν*, bei Luc. *ἤμελλε τελευτᾷν*.

8) *Ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε*, Verarbeitung des bei Luc. gegebenen *τοσαύτην πίστιν οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ εὗρον*.

9) *Κατάβηθι πρὶν ἀποθανεῖν τὸ παιδίον μου*, die Sache des luc.: *παρεκάλουν αὐτὸν σπουδαίως*.

10) *Καὶ ἐπορεύετο. Ἤδη δὲ αὐτοῦ καταβαίνοντος, οἱ δοῦλοι αὐτοῦ ἀπήντησαν αὐτῷ, καὶ ἀπήγγειλαν, λέγοντες*, bei Luc.: *Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐπορεύετο σὺν αὐτοῖς· ἤδη δὲ αὐτοῦ οὐ μακρὰν ἀπέχοντος ἀπὸ τῆς οἰκίας, ἔπεμψε, λέγων αὐτῷ*.

11) *Ἐπύθετο οὖν παρ' αὐτῶν* bis *ὅτι ὁ υἱός σου ζῇ* die seiner Fassung der Sache angemessene Umbildung des Schlusses der Luc.-Relation.

Ein flüchtiger Blick auf dieses dürfte bei zwar durchgehender Ungleichheit die durchgehende Verwandtschaft und die Identität des zu Grunde liegenden Factums schon ausser Zweifel setzen. Zweierlei wäre dann hiermit bereits gegeben, erstens, dass in unsrer Geschichte eine Abhängigkeit nur stattfindet zwischen dem dritten und vierten Evangelium, nicht zwischen dem vierten und ersten, zwei-

tens, dass, da wir Matth. Relation als eine in sich einige und der Sache congruente erkannt haben, die Fassung aber des ersten und vierten Evangeliums sich nicht decken, die nähere Prüfung der letztern nothwendig ergeben muss eine Incongruenz bei ihr zwischen Sache und Form.

Versuchen wir es, uns den Hergang des Ereignisses nach Johannes' Relation vorstellig zu machen.

Der Schlüssel, um jedem Zuge bei ihm nach Inhalt und Form genau auf die Spur zu kommen, ist die Annahme, dass Joh. — setzen wir diesen Namen für den des Verfassers — die Relation des 3ten Ev. vor sich hat und umbildet.

Er schreibt zunächst *βασιλικὸς* statt *ἑκατόνταρχος*, warum? Man könnte sagen, der Verfasser will den Schein, blosser Abschreiber zu sein, vermeiden. Aber dieser schlechte Grund passt zum ganzen johanneischen Charakter nicht und ist hier nicht nöthig. Der wahre ist der. Die Heidenschaft des Centurio, welche Luc. so bedenklich ist, dass er nicht weiss, wie sehr er sie soll zurücktreten lassen, dass er ihn eigentlich ganz entheidet, war auch dem Verfasser des vierten Evangeliums bedenklich; wenigstens kann er vermöge gesunden Sinnes aus Grund der Gentilicität des Bittstellers sich auf luc. Deputationen nicht einlassen, was er, wenn der Bittsteller Heide bleibt, doch zu müssen glaubt. Eben so kann er sich mit dem chimärischen Centurio des dritten Evangeliums nicht befreunden, will sich ihn zu einem bestimmten Charakter gestalten und lieber die Heidenschaft desselben ganz fallen lassen. Zu diesem Zwecke vertauscht er, um, was Stand und Charakter des Mannes anlangt, so nahe bei Lucas zu bleiben, wie möglich, und doch nicht einen Mann zu bezeichnen, der schon durch seine Charge als Heide charakterisirt werde, das Wort *ἑκατόνταρχος* mit *βασιλικός*. Gewiss unter den gegebenen Bedingungen und zu besagtem Zwecke eine glückliche und geistreiche Veränderung. Freilich dass er das Heidesein des Petenten zufolge der grossen Umstände, welche es bei Luc. verursacht, glaubt ganz aus dem Spiele lassen zu müssen, das wird sich voraussichtlich im Verlaufe seiner Darstellung bestrafen, indem wir schon wissen, dass gerade das, was nun hier wegfällt, bei Matth. die Grundlage bildet zu dem Culminationspunkte der Geschichte.

Schreibt Joh. weiter *υἱὸς* statt *δοῦλος*, so hatte er so

viel Tact, zu sehen, dass das δοῦλος seines Gewährsmannes falsch sei, und er setzt ganz richtig das, was bei Matth. durch παῖς bezeichnet wird, zumal ihn das von Luc. auch gebrauchte παῖς darauf führen konnte.

Für κακῶς ἔχων schreibt er ἠσθένει; wir brauchen nicht anzunehmen, um blos zu ändern und unabhängig scheinen zu wollen, sondern weil es für seinen Satz der sprachlich kürzere und ihm geläufigere Ausdruck.

Das ἀκούσας, welches überflüssig ist und, wie oben schon gesagt, bei Matth. ganz fehlt, weil es sich von selbst versteht, geht von Luc. auf Joh. über. Das Object aber zu demselben bestimmt er näher, und zwar aus dem ihm eigenthümlichen Interesse, dass er den Herrn drei Wunder in Galiläa (Hochzeit zu Kana, βασιλικὸς, 5000 Mann) und in Judäa auch drei (Bethesda, Blindgeborene, Lazarus) will thun lassen, wie er auch drei Erscheinungen des Auferstandenen erzählt.

Seinen βασιλικὸς lässt er, da die Heidenschaft desselben nicht mehr hinderlich ist, nun selbst zu Jesu kommen, und beseitigt dadurch nicht nur die umständlichen und unnatürlichen Gesandtschaften, sondern stellt auch damit wirklich die Wahrheit wieder glücklich her.

Ἀπῆλθε πρὸς αὐτὸν, καὶ ἠρώτα αὐτὸν, ἵνα καταβῇ καὶ ἰάσηται αὐτοῦ τὸν υἱὸν ist der Sache nach ganz aus Luc. und passt hier in sofern gut, als dem βασιλικὸς fern liegen muss, zu denken οὐχ ἱκανός εἰμι etc. Aber doch nimmt von hier ab vermöge des Nichtheideseins des βασιλικὸς die Darstellung eine ganz andere Richtung als bei Matth. Nachdem Joh. für seinen Zusammenhang ganz richtig hinzugefügt hat ἤμελλε γὰρ ἀποθνήσκειν, was seinem Gehalte nach, sammt dem Vorherigen in anderer Form bei Matth. so schön liegt im Munde des bittenden Vaters, während es hier der Erzähler nur als das seine giebt, lässt Joh. nun Christum dem βασιλικὸς antworten: Ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε, οὐ μὴ πιστεύσητε. Hiermit stossen wir bereits auf etwas, das psychologisch unmöglich. Für's erste könnte man schon fragen: warum redet der Herr diesen Mann im Plural an? es ist doch in Joh. Texte auch nicht die entfernteste Veranlassung zu diesem Plural. Und dann, so hat der Herr keinen wirklich Bittenden angefahren; das widerspricht seinem ganzen sonstigen Wesen, passt nicht zum Christus des Evangeliums überhaupt. Oder wie ist dieser Vorwurf motivirt?

Dass der *βασιλικὸς* ihn bittet, zu kommen und seinen Sohn zu heilen, daran ist ja alles in voller Ordnung; damit spricht derselbe seinen Glauben aus, einen Glauben, wie ihn der Herr überall sonst nur fordert und dessen er sich sonst freut, wo er ihn findet. Oder wollte der Herr, der Mann solle glauben, dass er, ohne zu kommen, seinem Sohne helfen könne, so dass alles Gewicht auf dem *ἴδητε* läge, was doch rein sprachlich schon eine Gezwungenheit wäre: so hätte er ihm doch das auf andere Weise beibringen müssen. Ja, bei näherer Betrachtung leuchtet ein, jenes Verlangen Christi konnte der *βασιλικὸς* unmöglich in diesem Vorwurfe ausgesprochen finden. Ueberhaupt lässt Joh. den Herrn damit etwas sagen, was dem, dem es gesagt wird, hätte total unverständlich sein müssen. Oder in welchem Sinne doch hätte das der Mann verstehen, was dabei denken sollen? Wir haben also hier zwischen Sache und johanneischer Darstellung einen Rest, der nicht aufgeht, ein psychologisches Räthsel. Woher das? Joh. las bei Luc. den Tadel *τοσαύτην πίστιν* etc. Dass diesen Worten ein Gewicht beiwohne, war klar; sie sollen also zur Anwendung kommen. In der Gestalt aber, welche sie bei Luc. haben, kann sie Joh. nicht herübernehmen: denn dort haben sie ihre Beziehung auf die Heidenschaft des Bittenden. Sollen sie also aufgenommen werden, müssen sie eine Umbildung erfahren. Daher: *ἐὰν μὴ σημεῖα* etc. Jetzt sehen wir auch, woher der Herr den *βασιλικὸς* per Ihr anreden muss. Dieser Plural steckt in dem *Ἰσραήλ*, welches in der Vorlage getadelt wird.

Der folgende Satz *λέγει πρὸς αὐτὸν — τὸ παιδίον μου* hat in seinem Verhältnisse zum vorhergehenden seine nicht geringe Schwierigkeit. Denn wenn der Herr dem *βασιλικὸς* ohne Weiteres den beregten Vorwurf gemacht hatte, wie soll man begreifen, dass der Mann noch im Stande sein sollte, weiter zu hoffen und zu bitten? Allein will Johannes nicht ganz und gar von seinem Plane abstehen, Lucas' Darstellung verbessert wiederzugeben, so muss er sich nothgedrungen zu dieser Unwahrscheinlichkeit entschliessen. Aus Luc. entlehnt er diesen Satz nicht, aber durch den aus Luc. hergenommenen Vorwurf ist derselbe mit Nothwendigkeit herbeigeführt. Und dass Joh. die Treue gegen seinen Gewährsmann bewies, jenen Tadel darum, weil er auch bei Luc. noch als ein wichtiges Moment zu erkennen war, redlich zu verarbeiten, führt

auch einen überraschenden wirklichen Vortheil für seine Darstellung mit sich. Denn es vermittelt sich nun durch die wiederholte Bitte des βασιλικὸς eine Antwort des Herrn und damit ein Fortschritt in der Begebenheit, welcher dem wirklichen Hergang bei Matth. nahe kommt, und womit zugleich das τοσαύτην πίστιν etc. auch nach seiner lobenden Seite hin zu seinem Rechte kommt, was geschieht in dem καὶ ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ. Nahe kommt, sagten wir; denn wollen wir uns zu dem λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· πορεύου· ὁ υἱός σου ζῇ den Herrn denken, so fehlt vor den Worten allerdings noch etwas Vermittelndes, eine Frage nämlich nach dem Glauben, eine Hinweisung auf denselben als Bedingung des ζῇ. Eben so wenn wir uns die Gefühle und Gedanken des βασιλικὸς bei den Worten des Herrn hier denken wollen, schliesst sich auch das καὶ ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ καὶ ἐπορεύετο unvermittelt an. Der Glaube des Mannes erscheint hier, so zu sagen, als Fabrikarbeit, als etwas, das einem so gelegentlich durch ein kühles Gespräch ohne alle innere Affection anfliegt. Man sieht hier nicht, wie der Glaube in der Seele des βασιλικὸς geboren wird, während man dem Centurio des Matthäus klar in die geheime Werkstätte seines Gemüths schaut, seinen Glauben werden sieht. — Nein, so lässt sich nicht glauben, wie hier nach Johannes' Darstellung geglaubt wird. Der Glaube an den Herrn wird in allen seinen Zweigen immer und überall nur unter innerem Kampfe geboren. Dieses psychologisch nothwendige Moment fehlt bei Joh., und so folgt denn aus dem inneren Gange seiner Fassung selber das ganz richtige Resultat, dass Gehalt und Form sich nicht decken, dass die Sache so nicht geschehen sein kann, wie er erzählt, dass der βασιλικὸς wirklich nicht geglaubt hat, wie er es denn kraft seiner Nichtexistenz nicht gekonnt.

Mit dem ἐπορεύετο könnte er unter Hinzufügung etwa von καὶ εὗρε τὸν ἀσθενοῦντα παῖδα ὑγιαίνοντα seine Erzählung schliessen. Allein in seiner Quelle ist die Begegnung der Deputationen zu frappant und zu anschaulich erfunden, zu drastisch hingestellt, als dass Joh. keinen Gebrauch davon machen zu müssen glauben sollte. So lässt auch er eine Begegnung zu Stande kommen, und zwar so einfach, natürlich, denkbar, wie möglich, indem er statt der φίλοι bei Luc. δοῦλοι setzt; und auch hier muss man gestehen, dass er sich dem Ursprünglichen bei Matth.

ὕπαγε, καὶ ὡς ἐπίστευσας, γενηθήτω σοι bedeutend angenähert. Dass Joh. in Vers 51 παῖς und vorher schon παιδίον gesetzt, seinem υἱός nicht treu bleibt, darauf wäre an sich nichts zu geben, weil jene bedeuten können, was dieses besagt. In diesem Falle hat aber doch zu diesem Wechsel wohl mitgewirkt, weil er bei Luc. Vers 7 παῖς fand. Zu Anfang musste er das luc. δοῦλος durch υἱὸς verbessern, das war unumgänglich, weil ihm δοῦλος als offenbarer Missgriff erschien, der durch παῖς nicht ganz gehoben würde; da aber im Verlaufe seiner Erzählung Luc. selber παῖς bringt, vereinigt er sich darin mit ihm.

Nicht übergangen darf dieses Orts werden die Frage, warum Joh. die Glaubensrede des Centurio, welche sich doch bei Luc. findet, weglasse? Antwort: Seiner Quelle zufolge hätte er sie seinen δούλοις in den Mund legen müssen. Das ist aber nicht mehr möglich; seine Erzählung ist, was den Glauben des βασιλικὸς betrifft, dazu bereits zu weit vorgeschritten. Wollte man denken, er hätte sie ja vorher am rechten Orte dem bittenden Vater in den Mund legen können, so hält der sie eben bei Luc. nicht, und Joh. hatte sich auch dazu die Möglichkeit bereits abgeschnitten, weil er aus besagten Gründen den βασιλικὸς hatte von dem Herrn mit dem Ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδητε empfangen werden lassen, womit ja der Bittsteller schon als ungläubig charakterisirt worden. Ueberdies klingt jene Rede bei Luc. im Munde der φίλοι so ungehörig, wie möglich, steht ganz bedeutungslos da.

Den wunderlichen Schluss der Relation des dritten Evangeliums, der den Ungeheilten geheilt antreffen lässt, bildet endlich Joh. Vers 52. 53 in ein Natürliches, Wahrscheinliches um, so gut es gehen will. Man braucht sich nicht zu verhehlen, dass die Mühe nun überflüssig ist, und ein blosses „fand ihn gesund" auch hier noch nicht nur das Natürlichere, sondern auch das der dramatischer Verwickelungen und Ueberraschungen nicht bedürfenden evangelischen Geschichte Würdigere wäre. Allein es war nun einmal mit Luc. Ankunft der Deputationen im Hause des Centurio und dem Gesund-gefunden-werden des Kranken eine Menge Stoff geboten, den unser Autor nicht glaubte unbenutzt liegen lassen zu dürfen, und den er in der That geschickt und glücklich genug verarbeitet. Und er schöpft auch hierbei weniger aus dem Eigenen, als es den Anschein haben könnte. Sagt er z. E. ὁ πυρετὸς ἀφῆκεν

αὐτὸν, so ist das augenscheinlich Schluss aus dem *κακῶς ἔχων* und *ἤμελλε τελευτᾷν* des dritten Evangeliums. Denn an welche Krankheit konnte bei diesen luc. Worten natürlicher gedacht werden, als an ein hitziges Fieber? Joh. setzt hier statt des Unbestimmten und Allgemeinen seiner Quelle das Anschauliche, Specielle, Charaktervolle. Und wenn man hierbei auf die Erzählung des ersten Evangeliums zurückblickt, welche zwar eine andere Krankheit bezeichnet, aber doch auch das Specielle, Bestimmte derselben hat: so kann man abermals nicht verkennen, dass er auch hier dem Matth. inhaltlich näher steht, als sein Gewährsmann. Das *καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη* ist zwar eine johanneische Zugabe, womit er weder Luc. folgt, noch auf Matth. zurückkommt; aber sie ist etwas, das man sich bei Matth. nothwendig von selber hinzudenkt, ist also durchaus ungesucht und natürlich.

Was schliesslich V. 54 steht, bemerkt Joh. aus dem oben erwähnten trichotomischen Interesse.

Resultate:

1) Wir müssen von der johanneischen Redaction sagen, dass, obwohl sie dem Wortlaute nach mit der des ersten keine Verwandtschaft hat, sie derselben dem Inhalt nach doch um ein Bedeutendes näher kommt, als die des dritten, ungeachtet diese dem Wortlaute nach zu gutem Theile mit der des ersten ganz gleich klingt.

2) Bei Anwendung der obigen Voraussetzung auf die joh. Redaction bleibt nirgend ein Rest oder Räthsel, was die Richtigkeit der Voraussetzung bedingt.

3) Dass Joh. nicht abhängig von Luc., ist unmöglich, weil die Abhängigkeit aus jedem Theile seiner Darstellung nach Gehalt und Gestalt hervorleuchtet, dieselbe sich Zug für Zug aus der Fassung des Luc. entwickeln lässt und als aus Luc. herstammend sich documentirt.

4) Dass die joh. Erzählung eine autoptische sei, ist auch darum unmöglich, weil, was wir schon *a priori* wissen konnten, nachdem wir die vollkommene Congruenz zwischen beiden bei Matthäus erkannt hatten, sie an inneren Widersprüchen leidet, Form und Sache in ihr sich nicht decken.

5) Dass der Autor des *Εὐαγγέλιον κατὰ Ἰωάννην*, wer er auch sei, bei diesem Stücke zugleich noch aus anderen Quellen, als dem dritten Evangelio geschöpft habe,

wie aus Tradition, mündlichem Vortrage, ist unmöglich, weil die vollkommene Erklärlichkeit und das volle Verständniss aus Luc. jede andere Quelle ausschliesst.

Diese Resultate, meinen wir, sind für den unbefangenen Blick über jeden Zweifel erhaben. Die Berechtigung mithin, Joh. zunächst, wo wir ihn mit den anderen Evangelisten offenbar parallel gehen sehen, in Abhängigkeit zu vermuthen, wird uns nicht leicht jemand mehr bestreiten, er müsste denn in den Banden des dekretirenden Dogmatismus gefesselt liegen und es vorziehen, lieber mit geschlossenen Augen an die Effata seiner allein seligmachenden Dogmatik zu glauben, als mit offenen Augen die Wahrheit zu sehen. Findet sich aber bei weiterer Vergleichung das, was sich uns bei diesem Stücke bezüglich der joh. Fassung ergeben, noch bei zehn, zwanzig und hundert Stücken seines Evangeliums: so erhebt es sich von selber zur zweifellosen Gewissheit in Betreff des ganzen.

Kapitel II.

Comparative Betrachtung vier grösserer Stücke, welche das johanneische Evangelium mit den andern gemein hat.

Derjenigen grössern Stücke, bei welchen man ausser der Leidensgeschichte Johannes ohne Weiteres und zugestandenermaassen den andern Evangelien parallel findet, sind nur wenige. Bei seiner Erzählung von Johannes dem Täufer und von der Jüngerwahl, C. 1, und von der Reinigung des Tempels, C. 2, weiss man ihn zwar sachlich in Parallele mit den andern; allein er weicht in der Form hier dergestalt ab, dass man bei diesen Stücken die Comparation nicht wohl beginnen kann, wenn man zur Einsicht in sein Verhältniss zu den übrigen gelangen will. Wir werden jedoch unten auf jene Stücke zurückkommen. In der Leidensgeschichte tritt die Parallele zwischen Johannes und den andern viel mehr hervor, als in allen übrigen Theilen des Evangeliums.

Wir ziehen in diesem Kapitel in Betracht die Speisung der 5000 Mann, das Wandeln Christi auf dem Meere,

die Salbung und den Einzug Christi in Jerusalem, Erzählungen, welche vor der Leidensgeschichte liegen, und deren Identität bei Johannes und den übrigen Evangelisten keinem Zweifel unterworfen ist.

1. Die Speisung der 5000 Mann. Joh. 6, 1—13. Matth. 14, 13—21. Mark. 6, 31—44. Luc. 9, 10—17.

Hier weicht Johannes Vers 1 von den andern Evangelisten darin ab, dass er sagt: Ὁ Ἰησοῦς ἀπῆλθεν πέραν τῆς θαλάσσης, während Luc. und Mark. statt dessen haben: Ὑπεχώρησε κατ' ἰδίαν εἰς τὸν τόπον ἔρημον, Matth. aber noch: ἐν πλοίῳ. Auf diesem Punkte stehen also Johannes und Matth. zusammen. Ein zweiter Unterschied ist, dass Johannes die Meeresgegend angiebt als τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος, während diese im ersten und zweiten Evangelio gar nicht angegeben wird, bei Lucas aber statt Τιβεριάδος steht Βηθσαϊδά. Hier stehen Johannes und Luc. darin zusammen, dass beide die Gegend durch den Namen einer Stadt bestimmen, beide aber weichen wieder darin von einander ab, dass jeder einen anderen hat.

Vers 2 setzt er zu dem, was Matth. und Luc. auch haben, den Grund hinzu: Ὅτι ἑώρων — ἀσθενούντων. Der lag freilich nahe und sieht ganz aus, wie eine erklärende Erweiterung des im ersten und dritten Ev. Gesagten.

Vers 3. Während Matth. und ihm nach Lucas — denn das Vorhanden- oder Nichtvorhandensein eines Zuges im zweiten Evangelio braucht wohl nicht in Betracht zu kommen — nichts von einem Berge wissen, sagt Joh.: Ἀνῆλθε δὲ εἰς τὸ ὄρος ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐκεῖ ἐκάθητο. Entweder muss er es hiernach besser gewusst haben, als Matth., oder er hat sich hier frei die Situation geschaffen. Dasselbe gilt von Vers 4, wo Joh. allein hat: Ἦν δὲ — Ἰουδαίων. Aber was will diese Bemerkung? Es scheint uns damit folgende Bewandtniss zu haben. Die anderen Evv. reden von einem grossen Volke; am Schlusse ergiebt es sich, dass es 5000 Mann ohne Weiber und Kinder gewesen sein sollen. Joh. bedenkt, was das besagen will: 5000 Mann. Es will ihm zweifelhaft erscheinen, dass je so Viele um den Herrn versammelt gewesen sein sollen. Nur wenn es gegen Ostern gewesen, wo viele Menschen sich unterwegs zu befinden pflegten, sei es allenfalls denkbar. Daher dieser Zusatz. Vielleicht hat er schon aus

Rücksicht auf die grosse Zahl von 5000 Bethsaïda mit Tiberias vertauscht, als wo das Zusammenkommen so vieler Menschen eher denkbar sei.

Ausserdem weicht Joh. von den sog. Synoptikern Vers 5—7 darin ab, dass, was bei diesen die Jünger im Allgemeinen sagen, bei ihm Philippus in den Mund gelegt wird; von Matth. und Luc. darin, dass, während jene nur auf den Mangel an Speisen überhaupt aufmerksam machen lassen, sein Philippus aus Markus weiss: *Διακοσίων δηναρίων — λάβῃ*. 200 Den. = 25 Thlr., c. 20 Malter Korn, also mehrere Wagen voll Brot musste man dafür kaufen können. Wenn man dieses unbefangen ansieht, so muss man sich allerdings gestehen, es fällt hier ganz entschieden der Schein der späteren Weiterbildung auf den joh. Text.

V. 8. 9 hat dieser im Voraus, zu wissen, dass Andreas, Petrus' Bruder, den Herrn angesprochen, ferner, dass ein Knabe da gewesen, der die 5 Brote gehabt, ferner, dass es Gerstenbrote gewesen, und endlich die Frage: *Ταῦτα τί ἐστιν εἰς τοσούτους;* Auch hier ist alles freie Weiterbildung des bei den sog. Synoptikern Gegebenen, Weiterbildung, die sachlich nur unwesentliche Dinge zufügt.

Vers 10. 11 hat der Verfasser einiges mehr und einiges weniger als die anderen. Das *χόρτος πολὺς* ist aus Markus. Wenn er V. 12 den Herrn sagen lässt: *Συναγάγετε τὰ περισσεύσαντα* etc., so lässt er auch hier alle andere hinter sich zurück, und wir möchten glauben, es geschehe das von ihm, weil es ihm wieder zweifelhaft erscheint, dass man nach der Sättigung das Uebriggebliebene gesammelt und gewusst haben solle die Quantität desselben.

Vers 13 kehren die *ἄρτοι τῶν κριθίνων* noch einmal wieder. Es geht das aus der Sorgfalt hervor, dass die selbstständige Zufügung nicht übersehen und ihr zugleich Glaube verschafft werde. Im Laufe der Untersuchung werden wir die Erscheinung, dass Joh. auf eigene Zusätze später immer wieder zurückweist, so wie auch die, dass er, wo die Erzählungen sehr Unwahrscheinliches geben, sie durch Anführung von Gründen glaublicher zu machen sucht, sehr oft antreffen.

Was nun d. O. die joh. Fassung im Ganzen anlangt, so malt sie einzelne Züge specieller und sorgfältiger aus,

8*

während sie dem Gehalte nach doch bei Weitem ärmer und trotz grosser Specialitäten weit weniger anschaulich ist, als die Matth.-Relation. Es ist eine ganze Reihe von nicht unwesentlichen Zügen, welche bei Joh. wegfallen, z. B., dass Jesus allein ging, dass das Volk zu Fusse folgte, aus den Städten, dass der Herr das Volk sahe und ihn desselben jammerte, dass er ihre Kranken heilte, dass es gegen Abend war und die Nacht einbrach, dass die Jünger den Herrn baten, das Volk zu entlassen in die Märkte, um sich Speise zu kaufen, dass der Herr sagte: bringet mir sie her, dass er aufsah gen Himmel, dass sie alle assen und satt wurden. Diesen grossen, stark gegen Johannes sprechenden Unterschied wird man gewöhnlich gar nicht gewahr, indem man in Joh. hineinliest, was man schon aus Matthäus im Gedächtnisse trägt. Bei Joh. dagegen ist kein wesentlicher Zug, der nicht wenigstens implicite in Matth. gegeben wäre; und dessen ungeachtet ist die joh. Relation um nichts kürzer als die bei Matthäus. Das können wir nicht leugnen, das Lob des Einfachen, Gedrängten, Inhaltreichen, Anschaulichen liegt auf Seiten des ersten Evang. Die joh. Form dagegen ist künstlich, schwülstig, inhaltsleer, leblos trotz des Scheins der grössten Lebendigkeit. Dass er Vers 2. 4. 11. 12 Gründe anführt, um möglichen Zweifeln zu begegnen und die Sachen denkbar zu machen, verräth sehr deutlich den reflectirenden Bearbeiter von etwas Gegebenem. Auch setzt hier Johannes Christus mit Christus in Widerspruch, nämlich durch sein *συναγάγετε — ἀπόληται*. So behaglich auch der gedankenlose Practicismus diesen Zug auszubeuten pflegt, um an das Herz zu legen, wie Christus auf weise Sparsamkeit gehalten, kann ihn Christus dennoch nicht gesprochen haben. Denn er könnte es nur, entweder damit man so auf die Grösse des Wunders aufmerksam würde, oder zu dem Zwecke, den Joh. angiebt, dass nichts umkomme. Aber in jener Absicht wäre es doch traun total überflüssig gewesen, indem das Wunder der Speisung ja wohl stark genug für sich selber zeugen musste. Jene Maassregel anordnen, *ἵνα μή τι ἀπόληται*, konnte der nicht, der Matth. 6, 33 sagt: *Ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν*, der noch einmal und dreimal so viel Früchte an den Bäumen sich ansetzen lässt, als sie tragen können, so dass meistens eine Hälfte nothwendig ins Verderben gehen muss, der in tausend Beziehungen im Gebiete

der Natur seine Gaben so reichlich und verschwenderisch spendet, der die irdische Sorge untersagend sich hüten wird, durch ein solches *συναγάγατε* dem menschlichen Geize Vorschub zu leisten. Also diesen Zusatz des Joh. müssen wir näher besehen für ganz unzulässig erklären. Dabei ist nicht zu verkennen, dass trotz der offenbaren Identität des Factums und der zweifellosen Abhängigkeit von den sog. Synoptikern Joh. die Ausdrücke dieser vermeidet, und wenn es sich sonst mit seinem Charakter vertrüge, würde man das, dass er eine andere Stadt und den Berg wählt, nebst allen andern Abweichungen am leichtesten dadurch erklären, wenn man sagte, dass er den Schein wollte, nicht dasselbe Wunder zu erzählen. Aber es verträgt sich das eben nicht mit seinem Charakter. Dass bei ihm so wenig, wie bei Luc. von einem Scheinen- und Täuschenwollen die Rede sein könne, davon werden wir uns noch überzeugen. Sein *τὸ ὄρος* nahm er aus Matth. V. 23 herauf.

Es scheint, das ist somit hier das Resultat, das Einzelne wie das Ganze dieses Stücks in der joh. Redaction nicht auf Ursprünglichkeit hinzuweisen, sondern den Standpunkt des Abgeleiteten deutlich zu verrathen. Joh. verhält sich im Allgemeinen hier zu den übrigen, wie Lucas zu Matth. Des Letztern Erzählung wird von Joh. in eine andere Form gegossen, aber von dem edlen Metalle sehr viel verschüttet.

2. Die Jünger auf dem Meere in Gefahr, Christus kommt auf dem Wasser wandelnd zu ihnen. Cap. 6, 14—21.

Zuerst machen wir hier die Bemerkung, dass dies Stück sich bei Luc. nicht findet, weil der es nämlich anderswo hineingearbeitet hatte, und also Joh. hier von Luc. abhängig nicht sein konnte.

Was Joh. Vers 14 sagt, ist zwar nicht unmöglich, wenn auch das *προφήτης ὁ ἐρχόμ.* eben nicht wahrscheinlich. Joh. legt wohl damit sein Bewusstsein dem Volke unter. Dieses dürfte weniger erfüllt gewesen sein von der Erwartung des Messias, als das gewöhnlich in der Exegese und Dogmatik angenommen wird. Die Weissagungen des Alten Testaments auf Christum konnten ihm noch nicht sein, was sie später den Christen waren. Der Boden und das Wesen der Religion des A. B., das religiöse Lebenselement, war doch für das Volk so gut, wie bei den

Pharisäern, das Gesetz, nicht die Weissagung. Joh. macht mit dem προφ. ὁ ἐρχ. eine stoffliche Conjectur und Ergänzung, deren es eben nicht bedarf. Dass das Gesagte, gleichwie vieles Andere, die Wirkung des Wunders könnte gewesen sein, wer will es bezweifeln? Matth. aber hat es nicht; er schreitet statt dessen ohne Unterbrechung in der Begebenheit fort. Mithin ist's wahrscheinlich freie Zugabe bei Johannes.

Vers 15 machen wir wieder die Bemerkung, dass Joh. statt des in der Matthäus-Parallele erzählten Factums den Grund davon angiebt. Nämlich, warum Christus auf den Berg gegangen, das ist Johannes ein Räthsel, darum γνοὺς, ὅτι μέλλουσιν κ. τ. λ. Joh. giebt sich hier wieder zu erkennen als den, der die Obstacula des Matth.-Berichts aus dem Wege zu räumen sucht, wodurch er, irren wir nicht, ungemein deutlich seine Abhängigkeit verräth. Das ἵνα ποιήσωσιν αὐτὸν βασιλέα scheint, wenn man sich ruhig und nüchtern in die Verhältnisse hineinzudenken, sich den Herrn und seine Umgebung so, wie sie waren, vorzustellen sucht, blos kühner Flug der joh. Phantasie zu sein. Denn, alles Andere zugegeben, so viel Ueberlegung muss doch einem nichtrevolutionairen Volkshaufen beigewohnt haben, dass man nicht so mir nichts dir nichts einen zum βασιλεὺς machen könne.

Vers 16 muss Joh. nachholen, was er Matth. zufolge statt des V. 15 hätte sagen müssen. Vers 17—19 sagt er vieles umständlich und breit, was bei Matth. prägnant, zum Theil zwischen den Zeilen gesagt steht. Johannes weiss Kapernaum zu nennen; statt „mitten auf dem Meere" weiss er die Entfernung genau und setzt die bestimmte Zahl. Dann lässt er Petri Wandeln auf dem Meere aus, das Bekenntniss aber: Du bist Christus etc holt er in seinen nachherigen Reden V. 11—71 über die beiden soeben erzählten Wunder Vers 68. 69 nach, und schliesst mit dem mystischdunklen, seltsam wundersüchtigen; Ἤθελον οὖν — ὑπῆγον, was auch sehr frommen und gläubigen Exegeten apokr. Natur zu sein scheint.

Joh. Bericht ist wieder um nichts kürzer als der des ersten Ev. Aber um folgende Züge ist dieser reicher: Der Herr trieb die Jünger, in's Schiff zu treten; sie fuhren vor ihm hinüber, er entliess zuvor das Volk, er betete, das Schiff litt Noth von den Wellen wegen des widrigen Windes, der Herr kam um die vierte Nachtwache

zu den Jüngern, sie hielten ihn für ein Gespenst und schrieen, das ganze Stück von Petri Wandeln auf dem Wasser, die Leute im Schiffe fielen vor dem Herrn nieder und bekannten ihren Glauben. Was dagegen Johannes mehr hat, ist durchaus überflüssig, wenigstens durchaus unwesentlich, sein Schluss sogar ganz unwahrscheinlich. Sollte man diesen enormen Unterschied den beiden Erzählungen auf den ersten Blick wohl ansehen? Und zu wessen Gunsten spricht derselbe? Wie umständlich, wie leer, wie matt, wie gesucht und abgeleitet sieht hier Joh. aus gegen Matth.? Und dabei giebt er sich so augenscheinlich, wie nur möglich, als Erklärer, Erweiterer, Verbesserer des ersten Evangeliums zu erkennen, dass bei näherer Betrachtung seine Erzählung eben so wenig original, wie unabhängig von Matth. sein kann.

3. Die Salbung. Cap. 12, 1—8.

Die guten Harmonisten haben in der dreifachen Gestalt dieser Geschichte zuweilen drei verschiedene Geschichten erblickt, so dass Matth. mit Mark. zusammengehen, Luc. und Joh. aber dann noch jeder eine andere haben. Dass aber Luc. dieselbe gebe mit Matth. und Mark., haben wir oben dargethan; und dass Joh. keine andere habe, was bedarf's des Beweises? Bei ihm, wie bei jenen, ist der Schauplatz Bethanien, auch bei ihm eine Salbung Christi und bei Tische, und von einer Frau, und getadelt, und vom Herrn vertheidigt und das mit denselben Gründen und in denselben Worten. Die Identität der Begebenheit ist über allen Zweifel erhaben. Auch das ist ausser Zweifel, dass Joh. hier mit Markus gemeinschaftliche Sache macht. In ein paar Specialitäten, worin Markus den Matthäus verschönert, trifft er nämlich mit ihm zusammen, in dem *μύρου νάρδου πιστικῆς πολυτίμου* und dem *τριακοσίων δηναρίων*. Diese auf den Pfenning gleiche Preisbestimmung, welche an sich schon oben als eine Ausschmückung von Markus' Hand erkannt ist, kann nicht Zufall sein. Joh. nimmt hier die zweite Stufe der Nichtoriginalität ein, hat erst den abgeleiteten Mark. zum Führer. Luc. hatte die Salbungsgeschichte so entstellt, dass sie nicht wiederzuerkennen war, und ihr einen Platz angewiesen schon im Cap. 7 seines Evangeliums. Joh. giebt ihr ganz richtig in Rücksicht darauf, dass sie ja er-

klärtermaassen eine auf das Sterben des Herrn bezügliche symbolische Handlung, wieder die rechte Stelle. Lucas konnte er also hier nicht folgen. Da er aber dem Einzelnen der Erzählung so viel Interesse und Wichtigkeit beilegen möchte, wie möglich, so sagt ihm Markus' Bericht mit seinem hohen Werthe und der genauen Preisbestimmung am meisten zu.

Ueber sein ἓξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα hier nichts; aber „ὅπου ἦν Λάζαρος — νεκρῶν" fügt Joh. aus schon bemerktem Grunde hinzu, um nämlich etwas Hinzugesetztem eine Stütze zu geben. Joh. fühlt es, wie sehr er mit seiner Lazarus-Erweckung von den sog. Synoptikern abweiche, und sucht dieser seiner Wundererzählung auf alle Weise Glauben zu verschaffen. Man könnte sagen, er bringe seinem Lazarus förmlich grosse Opfer, cf. Vers 9 bis 11. 17. 18.

Das Ereigniss begiebt sich nach ihm in Martha's Hause, nach den anderen Evv. im Hause eines Simon, welchen dann Luc. geschwind zugleich einen Pharisäer sein lässt. Da es einmal in Bethanien ist, findet es Joh. am passendsten, wenn der Herr bei Martha speiset, wenn diese διακονεῖ, wenn Maria die salbende ist und sein Lazarus mit zu Tische sitzt. Was er den beiden Frauen aufträgt, das passt ja zu ihrem Charakter, den ihnen Luc. gegeben, und wenn sein Lazarus mit zu Tische sitzt, so ist das ja nachträglich der beste Beweis seiner wirklichen Wiederbelebung.

Ἤλειψε τοὺς πόδας. Das καταχέειν ἐπὶ τὴν κεφαλὴν des Matth. und Mark. scheint ihm etwas unangemessen, während in Betracht der nationalen Sitte der Alten dies doch nichts Anstössiges hat und nur als das Natürliche zu denken ist, und jenes als etwas Sonderbares erscheinen möchte. Sein ἐξέμαξε ταῖς θριξὶν ist gar gratiös und streift an's Romantische und Theatralische.

Ἡ δὲ οἰκία — μύρου. Er weiss, dass die Kostbarkeit des Salböls schon bei Markus hyperbolisirt ist, und da er jene Hyperbel aufgenommen, scheint sie ihm der Unterstützung zu bedürfen. So wird der Preis von circa 37 Thlr. glaublich. Zugleich ist es eine Steigerung des Mark.-Textes, wie auch die Menge, eine λίτρα = 12 Unzen.

V. 4. Es scheint ihm zu unbestimmt, was die beiden ersten Evv. sagen: Μαθηταὶ ἠγανάκθησαν. Das kann, denkt er, kein Anderer, als der Judas gewesen sein, der

um Geld den Herrn verrieth. Dieser seiner Conjectur zu Liebe setzt er nun Vers 6, und Judas wird bei dieser Gelegenheit zum Schatzmeister ernannt. Der Autor anticipirt.

Und wie das Zuviel, möchte man auch sein Zuwenig ihm zum Vorwurfe machen, namentlich, dass er von der milden, liebevollen, des Herrn so ganz würdigen Vertheidigung des Weibes so wenig aufnahm.

Die Farben des Gemäldes bei Joh., der auferweckte Lazarus zu Tische sitzend, die salbende Maria, die dienende Martha, welche beide offenbar aus Luc. 10 gebürtig, der Judas, sind alle schreiend. Das Ganze hat bezüglich der Situation nicht nur etwas Hyperbolisches, sondern Gewaltsamhyperbolisches, während bei Matthäus alles so überaus einfach und natürlich, so ganz, wie von selbst, sich macht.

Mithin ist die Beleuchtung auch dieser Parallele eine Bestärkung des Verdachts, welchen der βασιλικὸς des vierten Ev. bei uns erweckt hat.

4. Christi Einzug in Jerusalem. Cap. 12, 12—18, Matth. 21, 1—9, Luc. 19, 29—38, Mark. 11, 1—10.

Hier möchten wir fast entrüstet sein, indem wir die joh. Relation nur comparativ überschauen. Die anderen verhalten sich bei diesem Stücke genau so, wie wir nachgewiesen, dass sie sich überhaupt zu einander verhalten; Luc. verbessert den Matth., ihn nämlich verschlechternd und steigernd, und Mark. thut eben so dem Lucas. Sie geben indess den Matth. bis auf die Weissagung 21, 4. 5 ganz wieder. Was macht Johannes? Man sieht, er hält es mit Matth., weil er die von den anderen ausgelassene Weissagung hat; im Uebrigen aber löst das Stück sich bei ihm fast in ein Nichts auf. Denn Vers 9—11 ἔγνω ὄχλος πολὺς, ὅτι ἐκεῖ ἐστιν, in Jerusalem und zieht nach Bethanien nicht blos, um Jesum, sondern auch den erweckten Lazarus zu sehen. Ja, wenn das hätte sollen geschehen können, dann hätte jeder im Volke zu Jerusalem vom Herrn bei seinen Lebzeiten ungefähr das halten müssen, was unser Autor seiner Zeit für seine Person von ihm hielt. Joh. leiht seine Stellung zu Christo und den Glauben der Christengemeine seiner Zeit an Christum dem betr. ὄχλος πολὺς zu Jerusalem. Ein grosser psychologischer Anachronismus, eine Anticipation. Dabei sollen auch

die ἀρχιερεῖς schon darauf sinnen, Lazarus zu tödten, weil so Viele dorthin gingen und durch die Ueberzeugung von seiner Auferweckung zum Glauben an Christum gelangten. Wer sieht hier nicht das Pomphafte und Uebertriebene in jedem Zuge. Joh. der von den sog. Synoptikern abweichende stützt hier seine Abweichung mit seiner Lazaruserweckung, Joh. der Christ glaubt hiermit Christum zu verherrlichen, Joh. der Berichterstatter glaubt hiermit die Erzählung vom Einzuge Christi glaublicher zu machen. Der Herr aber müsste es so recht auf Ostentation berechnet gehabt haben mit Lazarus' Auferweckung, wenn es sein sollte, wie Joh. erzählt; der Herr müsste dann nicht der sein, welcher der fleischlichen Schaulust keine Wunder bieten wollte, der öfter als einmal sprach: Gehe hin und sage es Niemand. Der ὄχλος πολὺς, welcher nach Bethanien strömt, um Lazarus zu sehen, wie zu einem Schauspiele, soll damit und dadurch zahlreich an Christum geglaubt haben? O wie weit bleibt das von aller Möglichkeit entfernt! Jedes Glauben an Christum liegt ausserhalb ihres Weges bei einer schaulustigen Menge. Und nun erst gar Vers 12. 13. Erstlich, damit Joh. so viel Menschen zusammenbekomme, wie er beim Einzuge gedacht wissen möchte, muss Israel zum Feste in Jerusalem versammelt sein. Zweitens ὄχλος πολὺς, von der Anwesenheit Christi in Bethanien benachrichtigt, macht sich von Jerusalem auf, nimmt Palmzweige, zieht Christo entgegen und ruft sein Ὡσαννὰ etc. Kann man schlimmer Fleisch und Geist, einen weltlichen Triumphzug eines irdischen Königs und eine heilige symbolische Handlung des Herrn, wie sie bei Matth. dasteht, verwechseln! Wie kam der Verf. dazu? Wie er bei der Salbung seinen Judas aus dem bei Matth. später Folgenden anticipirt: so leitet er hier diese total weltliche Empfangsfeierlichkeit aus dem bei Matth. folgenden ἐσείσθη πᾶσα ἡ πόλις her. Wenn aber ein solch weltliches Aufsehenmachen mit seiner Messiasschaft von Seiten des Herrn nicht ein Sich-herablassen von der Zinne des Tempels gewesen wäre: wo gäbe es dann ein solches?

Vers 14 rectificirt und erleichtert der Autor den Matth., welcher von zwei Eseln redet, während er die von Matth. citirte Weissagung verstümmelt. Vers 16. Wie kommt der Verfasser dazu? Er scheint zu verrathen, dass er über Sinn und Bedeutung des Einzugs nachgedacht

habe und zwar erfolglos. Er scheint zweitens uns hier selbst zu sagen, er sei Einer, der den Jüngern Christi fern stehe; oder würde aus der Jüngerzahl Einer schreiben: *Οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ?* Und wozu sollte ein solcher das erst lange schreiben?

Vers 17—19 schreibt der Verfasser lediglich zur Vertheidigung seines Berichts. Er unterstützt *a*) noch einmal Lazarus' Erweckung, *b*) seine Behauptung, das Volk sei Christo aus Jerusalem entgegengezogen, *c*) die Aussage, dass die *ἀρχιερεῖς* den Lazarus hätten tödten wollen. — Wenn wir noch nicht wüssten, dass diese ihm eigenthümlichen Züge nur Geschöpfe seiner Hand seien, so würde er uns durch dieses sorgfältige Zurückkommen auf sie darauf aufmerksam machen.

Welch ein Machwerk sein Einzug! Die von Joh. in Vergleich mit Matth. ausgelassenen Züge sind, möchte man sagen, gar nicht zu zählen. Wo ist hier die vielgepriesene joh. Anschaulichkeit? Oder worin besteht solche? Ja, Joh. malt stets aus die Localität, die Umstände, die Aeusserlichkeiten, und das dergestalt, dass er nie dazu gelangt, die gegebene Sache selber nach allen ihren Seiten und Gliedern hin darzustellen. Seine Ausmalung gereicht der Sache stets zum Nachtheil; die innere, stille, göttliche Herrlichkeit Christi, seiner Handlungen, seiner Reden wird durch den joh. Farbenglanz verdunkelt. Was zur Verherrlichung gemeint ist, schlägt in sein Gegentheil um, weil es menschliche Zuthat, die das Göttliche verschmäht. Die Dinge, um welche es sich im Leben des Herrn handelt, werden dann am vollkommensten geschaut, wenn sie so wenig äusserliche Gestalt haben, wie möglich. — „Er hätte keine Gestalt noch Schöne." — Die wahre Anschaulichkeit ist darum bei Matth. Was an Joh. als solche gerühmt wird, ist in Wahrheit ihr Gegentheil. Sein Einzug ist der blosse leere Schatten von der einfachen, inhaltsschweren Erzählung des Factums beim ersten Ev., nach der es nicht nur möglich, sondern nothwendig ist, das Ereigniss als die vom Herrn zugelassene, gewollte symbolische Darstellung seiner nicht von dieser Welt seienden Königsschaft zu verstehen. Und trotz der Leerheit seines Gemäldes hat Johannes doch wieder in allen Zügen nur Regenbogenfarben. Joh. erscheint hier durchaus nur als Einer, der über den Matthäus-Bericht so seine Gedanken hatte. Auch macht er eine ungehörige chronologische

Verwirrung, indem er den Einzug nach der Salbung auf dem Wege von Bethanien nach Jerusalem geschehen lässt. Nach Matth. geschieht er vorher auf der Reise von Jericho nach Jerusalem.

Wir können nicht umhin, dieses Ortes uns eine Digression zu erlauben, um Schleiermacher einige der grössten Schwierigkeiten, auf welche die Exegese in Erwägung des Verhältnisses zwischen Matth. und Joh. überhaupt stösst, vergegenwärtigen zu lassen. In seiner Vorlesung über Matthäus sagte er im Jahre 1828, nachdem er auf die mangelhaften Uebergänge und Verknüpfungen hingewiesen hatte, ungefähr Folgendes:

„Die Local- und Zeitverhältnisse sind bei Joh. überall angegeben; keine einzige Begebenheit ist da, von der wir nicht sagen könnten, wo sie vorgefallen. Bei Matth. sehen wir das Gegentheil. Joh. befriedigt die Ansprüche, welche man an einen Augenzeugen macht. Ganz entgegen dem Resultate, das sich uns bei Matth. ergeben, sehen wir in Joh. eine bestimmte Tendenz der Erzählungen. Wenn wir uns Christum als das und so handelnd und redend denken, was und wie uns in Matth. erzählt wird, und Joh. damit vergleichen, so ist fast keins dasselbe. In Matth. ist das Antipharisäische Hauptsache (das tritt doch bei Joh. wohl stärker hervor?) —; in Joh. finden wir auf der einen Seite Reden Christi ohne bestimmten Zusammenhang mit äusserlichen Begebenheiten, welche durchaus den Typus an sich tragen, dass sie ein Zeugniss von seiner Dignität und seiner Sendung ablegen; auf der andern Seite geht die ganze Vorstellung darauf hinaus, das innere Princip in's Klare zu setzen, das Gebot der Liebe. Bei Matth. mehrere äusserliche Principien, viele zerstreute Einzelheiten, bei Joh. alles innerlich bestimmt und gleichförmig. Joh. giebt eine pragmatische Darstellung in Beziehung auf die Erscheinung Christi auf Erden von seinem öffentlichen Auftreten an. So würde ich sagen, dass mir der Charakter des Augenzeugen stärker an Joh. hervorleuchtet, woraus aber nicht folgt, dass nicht Matth. auch Augenzeuge gewesen sein könnte. Aber wenn wir sie vergleichen und sehen, dass beide nicht gut übereinstimmen wollen, dass nur einer von beiden Augenzeuge sein kann, dann würde man sich freilich für Joh. entscheiden müssen. Wenn wir nun beide vergleichen, finden wir so merkwürdige Differenzen, dass es schwierig ist, beide zu-

sammen zu vereinen. Nur auf Raum- und Zeitverhältnisse wollen wir einen Blick werfen.

Johannes lässt Christum von seiner Taufe an mehrere Male in Jerusalem erscheinen. Matth. weiss von einem solchen Auftreten in Jerusalem gar nichts. Wenn wir annehmen könnten, Matth. sei nicht eher Apostel geworden, als zwischen der vorletzten und letzten Anwesenheit Christi in Jerusalem, so wäre diese Schwierigkeit gehoben; aber jene Annahme ist nicht mäglich. Es müssten mithin mehrere Anwesenheiten Christi zu Jerusalem vorgefallen sein in seinem Dabeisein. Dass das Richtige auf Seiten des Matth. liege, ist unwahrscheinlich, da die Verpflichtung bestand, im Tempel zu erscheinen, welche bei Christo gewiss gehalten wurde. So hat Joh. mehr für sich, als Matth. Wenn nun ein Apostel von einer spätern Anwesenheit Christi im Tempel berichtet und dazu kommt, davon gar nichts zu sagen, dass Christus auch sonst schon im Tempel gewesen sei und gelehrt habe, so kann man sich das schwer erklären.

Wenn wir auf den letzten Theil Matth. sehen, kommen in dieser Hinsicht ein paar eigenthümliche Schwierigkeiten hinzu. Matth. erwähnt, dass Christus aus Galiläa nach Peräa gegangen, und dann über Jericho nach Jerusalem; und dieses nach-Jerusalem-gehen, das ist das, welches in der Nähe der Gefangennehmung liegt. Das ist mit Joh. in Widerspruch. Denn das letzte Mal, als Christus nach Jerusalem ging, kam er nicht nach Peräa, sondern nach Auferweckung des Lazarus hatte er sich nach Ephraim zurückgezogen, und von da kommt er nach Jerusalem. Vorher kam er über Jericho zur Auferweckung des Lazarus. Dies ist nicht übereinstimmend, oder Matthäus mischt es wenigstens zusammen. Da aber die zwölf Apostel immer bei Christo waren, so ist das unerklärbar. Freilich haben schon viele Theologen zugegeben, dass in unserm griechischen Matth. manches sei, was nicht vom Schriftsteller selbst herrühre, sondern vom Uebersetzer. Aber es ist nicht einzusehen, wozu sich der in solchen Dingen sollte Veränderungen erlaubt haben. Es wären dann die inneren Kennzeichen einer früheren Abfassung und die inneren Kennzeichen einer späteren Abfassung, wonach entschieden werden müsste. Ist die Uebersetzung später als Joh., so ist es noch unwahrscheinlicher."

So weit Schleiermacher.

Man sieht hier, woran die neuere Exegese bezüglich der Stellung des Joh. zu den übrigen scheitert, an der Bevorzugung des Joh. vor Matth. Denn in dieser schlecht genug begründeten, jedoch sehr begreiflichen und verzeihlichen Annahme, „dass die Berichte des Matth. nach denen des Joh. zu prüfen seien", sind die bedeutendsten Exegeten der Gegenwart mit Schleiermacher einverstanden. Und wenn sie dies beides zugleich aufstellen

1) „ob ein Evangelium, welches" — hier folgen die Mängel, welche sie am Ev. Matth. wahrzunehmen glauben — „das Werk eines Apostels sein könne, ist eine Frage, welche für den forschenden Kritiker nicht auf vollkommen befriedigende Weise bejahet werden kann. Für die historische Kritik steht immer die Regel fest, dass die Berichte dieses Evangeliums nach denen des Joh. geprüft werden müssen";

2) „einige Erzählungen des Ev. Joh. stimmen sehr in den Ton des allgemeinen Evangelien-Vortrags; und zum Theil lassen sie sich als daher entnommene Texte zu ausführlichen Reden Jesu betrachten. Auch scheint der Evangelist bei seinen Lesern die Bekanntschaft mit der evang. Ueberlieferung vorauszusetzen. Ja, das ganze Evangelium bis zur Leidensgeschichte ist nicht sowohl ein vollständiger Geschichts-Vortrag, als ein aus der Geschichte gelieferter Beweis, dass Jesus der Sohn Gottes sei" *), — wenn sie, sagten wir, dies beides zugleich aufstellen,

wonach also erstens Matth. nach Joh., zweitens Joh. nach Matth. vielfach zu rectificiren wäre: so kann man, wenn man sich auch bewusst ist, in Betreff der Gelehrsamkeit nicht würdig zu sein, ihnen *τὰ ὑποδήματα βαστάσαι,* doch als eine Gewissheit aussprechen, dass sie auf dem Wege unbedingt nimmer zum Ziele gelangen können.

*) Vergl. de Wette, Einleit. §. 98. 103.

Kapitel III.

Die Leidensgeschichte von der Salbung Jesu bis zu seiner Abführung nach Golgatha.

Wo allein eine Art fortlaufender Parallele zwischen Johannes und den andern Evv. stattfindet, das ist in der Leidensgeschichte. Um überhaupt nur einen Blick zu gewinnen in das Verhältniss der joh. Leidensgeschichte zu der der andern Evv., stellen wir zuerst die einzelnen Momente derselben nach Joh. und Matth. einander gegenüber. Und da, wenn irgendwo, hier, will man nicht in der Verwirrung versinken, und in der Unmöglichkeit, die Sache überhaupt anzufassen, bleiben, nöthig ist das *Divide* —, so fassen wir vorläufig blos die Leidensgeschichte bis zur Abführung Jesu nach Golgatha in's Auge.

Matth. 26—27.	Joh. 12—19.
1. Zwei Tage vor Ostern Berathschlagung der Hohenpriester und Schriftgelehrten. V. 1—5.	1. Salbung in Martha's Hause zu Bethanien. V. 1—8.
2. Salbung im Hause eines aussätzigen Simon zu Bethanien. V. 6—13.	2. Einzug Jesu. V. 9—19, welcher bei Matth. schon Cap. 21 erzählt ist.
3. Judas erbietet sich zum Verrath. V. 14—16.	3. Gewisse Griechen wollen Jesum gern sehen. V. 20—22.
4. Der Herr sendet die Jünger voraus, das Osterlamm zu bereiten. V. 17—19.	4. Reden Jesu. V. 23—50.
	Kap. 13.
5. Genuss des Osterlamms, Judas bei Tische als Verräther bezeichnet. V. 20—25.	5. Vor dem Osterfeste. Abendessen Jesu und der Jünger mit Fusswaschung und Bezeichnung des Verräthers. V. 1—30.
6. Abendmahlseinsetzung. Vers 26—29.	6. Reden Jesu, Voraussagung der Verleugnung. V. 31—38; dann Reden Jesu bis Kap. 17 zu Ende.
	Kap. 18.
7. Gespräch auf dem Wege nach dem Oelberge, Vorhersagung der Verleugnung. V. 30—35.	7. Garten. V. 1.
8. Gethsemane. V. 36—45.	8. Judas und die Schaar. Vers 2—9.

9. Judas erscheint mit einer Schaar. V. 46—50.	9. Petrus mit dem Schwerte. V. 10. 11.
10. Petrus zieht sein Schwert. V. 51—56.	10. Abführung Jesu zu Hannas. V. 12. 13.
11. Abführung zu Kaiphas. V. 57—68.	11. Petrus folgt Christo zu Hannas und verleugnet. V. 13—18.
12. Petri Verleugnung. V. 69 bis 75.	12. Jesu Verhör und Misshandlung. V. 19—23.
Kap. 27.	
13. Am Morgen wird Christus zu Pilatus geführt. V. 1. 2.	13. Jesus zu Kaiphas gesendet. V. 24.
14. Judas' Reue. V. 3—10.	14. Petri Verleugnung. V. 25 bis 27.
15. Christus vor Pilatus. Vers 11—14.	15. Am Morgen Jesus vor Pilatus. V. 28—38.
a) Barabbas. V. 15—18.	*a*) Barabbas. V. 39. 40.
	Kap. 19.
b) Pilatus Frau. V. 19.	*b*) Geisselung. V. 1.
c) Loslassung des Barabbas. V. 20. 21. 26.	*c*) Jesus in den Händen der Kriegsknechte. V. 2. 3.
d) Kreuzige! Kreuzige! V. 22.	*d*) Kreuzige! Kreuzige! V. 4—15.
e) Händewaschung des Pilat. V. 23—25.	*e*) Abführung nach Golgatha. V. 16.
f) Geisselung. V. 26.	
g) Jesus in den Händen der Kriegsknechte. V. 27—30.	
h) Abführung nach Golgatha. V. 31.	

Ueberschaut man blos diese Inhaltsverzeichnisse, so zeigt sich Folgendes:

1) Johannes hat viele Momente gar nicht. So fehlen bei ihm aus der Matthäus-Reihe N. 1. 2. 4. 6. 14. 15 *b* und 15 *e*.
2) Die Momente, welche er hat, sind, wie die nachherige nähere Beleuchtung derselben zeigen wird, alle sehr verstümmelt und unnatürlich entstellt.
3) Das in sich zusammengehörige Ganze der Leidensgeschichte ist bei ihm in zwei Stücke gebrochen, zwischen welchen vier Kapitel Leidensreden liegen.
4) Während bei Matth. alles Handlung ist, mengen sich bei Joh., cf. N. 2. 4. 5. 6. 8. 15, überall lange und breite Reden ein, das Sachliche wird Nebensache und auf kleinen Raum beschränkt.
5) Manches hat Joh., dass bei Matth. sich nicht findet, das sich aber auch leicht als apokryphische Zuthat erkennen lässt, z. E. N. 3. 4. 5. 8. 10.

6) Bei Joh. zeigt sich bezüglich der Salbung, des Einzugs, der Verleugnung Petri etc. chronologische Confusion.

Von historischer Wahrheit oder auch nur von historischer Bedeutung des Berichts des vierten Ev. kann hier nicht im entferntesten die Rede sein: das springt bei einiger Vergleichung der Texte in die Augen.

Interessant ist und für die Erklärung des Einzelnen bei Joh. nicht gleichgültig, hier zugleich einen Ueberblick zu nehmen von den hauptsächlichsten lucas'schen Zusätzen in dieser ersten Hälfte der Leidensgeschichte. Sie sind:

Kap. 22, 3, das Einfahren des Satans in Judas,
- 8, der delegirte Petrus und Johannes,
- 12, der gepflasterte Saal,
- 15. 16, das Verlangen Jesu nach dem Genusse des Osterlamms,
- 24—30, ein Rangstreit (hier Einschiebsel, der Sache nach aus Matth.),
- 31, der Satanas will die Jünger sichten,
- 32, Christi Fürbitte für Petrus,
- 43, Christus wird durch einen Engel gestärkt,
- 44, der blutige Schweiss,
- 51, Jesus heilt das Ohr an,
- 63—67, ein Verhör vor dem Synedrium,

Kap. 23, 2, Anklage wegen Volksaufwiegelung,
- 7, Jesus wird zu Herodes geschickt,
- 11, Jesus wird bei Herodes verspottet,
- 12, Pilatus und Herodes werden Freunde.

Lauter Fündlein des Lucas, mit welchen er die einfache, drastische, bündige Erzählung des Matthäus würzen zu müssen glaubte, und Joh. hat auch hier zum Theil gerade auf Lucas gebaut, wie sich aus der Betrachtung des Einzelnen bei ihm sofort ergeben wird.

1. Judas wird beim Mahle als Verräther bezeichnet. Joh. 13, 18—30.

Zeit, Ort, Veranlassung in Vergleich mit Matthäus sehr unbestimmt. Es war nach Joh. *πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα*, nach Matth. *τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων*, nach Joh. irgendwo in Jerusalem, nach Matth., wo die Jünger in Folge

des ὑπάγετε εἰς τὴν πόλιν πρὸς τὸν δεῖνα das Mahl bereitet hatten; nach Joh. bei irgend einem Abendessen, nach Matth. beim Genusse des Passamahles.

Vers 18, Hinlenkung auf Judas; cf. die Einfachheit und Bestimmtheit Matth. 26, 23. 24.

V. 19. 20. Seinem Zusammenhange nach sehr dunkel und fremd gehalten. Wir machten schon vorhin die Entdeckung, dass Joh. statt des Thatsächlichen, Wunderbaren bei Matth. oft seine Reflexion, seine Erklärung, seinen Grund des Wunderbaren setze. Joh. stand hier an jener synoptischen Erzählung, nach welcher der Herr die Jünger voraussandte, das Mahl zu bereiten, mit der Weisung, sie würden den Gastgeber schon bereitwillig finden, wenn sie ihm sageten: Ὁ διδάσκαλος λέγει — τῶν μαθητῶν μου Matth. 26, 18, woraus Luc. ein etwas sonderbares apokryphisches Wunder macht. Das wunderbare Finden des Gastgebers und seine bereitwillige Aufnahme nun ist es, welche Joh. hier vor der Seele schwebt, und welche er beschreibt, statt die Geschichte zu erzählen. Was er übrigens sagt, ist an sich Wahrheit und ganz in Uebereinstimmung mit Matth. 10, 40.

V. 21. Die erste Hälfte des Verses sachlich aus Lucas 22, 15. 16. 21. und die zweite buchstäblich aus Matth. 26, 21.

V. 22. Wie so ganz in's Aeusserliche gezogen, was bei Matth. so tief und ernst und gemüthsvoll lautet: *Λυπούμενοι σφόδρα.*

V. 23—25. Petrus muss Joh. winken, dieser sich an Jesu Brust schmiegen, um ihm das Geheimniss abzulokken. Eine veräusserlichende Dramatisirung des einfachen und kindlichen *Ἤρξαντο λέγειν αὐτῷ ἕκαστος αὐτῶν· μήτι ἐγώ εἰμι κύριε;* Matth. 26, 22.

V. 26 ist eine fast widerwärtige Karrikatur des natürlichen *Ὁ ἐμβάψας μετ' ἐμοῦ — παραδώσει* bei Matth. V. 23. Man bemerke, Joh. geht förmlich darauf aus, dass der Herr mit einem bestimmten Bissen den Judas gleichsam vergeben, ihm gleichsam den Satanas einfüttern soll.

V. 27 ist der Punkt, worauf es Joh. ankam. Man lese, man bedenke: *Μετὰ τὸ ψωμίον τότε εἰσῆλθεν εἰς ἐκεῖνον ὁ σατανᾶς.* Wir wissen schon, die Sache ist ursprünglich luc. Erfindung (22, 3); aber diese krasse Versinnbildlichung gehört dem Verfasser des vierten Evangel. Wir wollen uns das merken, dass Johannes hier so recht

absichtlich und ohne Noth des Satans Einfahren in Judas dramatisirt, wie auch, dass davon keine Sylbe bei Matth.

V. 28—30. Man muss V. 26. 27 noch einmal lesen und bedenken, um zu fühlen, was Joh. V. 28 sq. sagt. Der Herr taucht einen Bissen ein, reicht ihn einem Jünger und sagt dabei: Dieser ist der Verräther. Der Satan fährt nach genommenem Bissen in Judas. Nun sagt ihm Christus: Was du thun willst, das thue bald. Darnach soll nun möglich sein, was 28 steht; darüber sollen die übrigen Jünger an die Ungehörigkeit des V. 29 denken, welche überhaupt nie existiren konnte, da die dabei vorausgesetzte Menage etwas zum Herrn gar nicht Passendes und mit Matth. 10, 9 in Widerspruch ist, und blos durch den apokryphischen Fleiss, wie wir schon sahen, das *γλωσσόκομον* angefertigt und dem Judas umgehängt wird. Noch mehr, es ist Selbstwiderspruch, was Joh.*) sagt. Die Jünger mussten sich doch unter dem Einfahren des Satans etwas Bedeutendes denken; es ist nicht anders möglich. Sie mussten es auch wahrgenommen haben: woher wüsste es sonst der Verfasser. Mithin konnten sie nicht bei des Herrn betr. Wort an das geringfügige Speiseeinkaufen denken.

2. Reden Jesu. Vorhersagung der Verleugnung. Cap. 13, 31—38.

Zwar scheint auf den ersten Blick zu Vers 31—36 keine Paralle vorhanden zu sein; aber wir wollen diesen Abschnitt doch nicht überspringen, weil er zwischen zwei Stellen liegt, die hier in Betracht kommen, und weil wir auch glauben seine Parallele zu sehen. Joh. las nämlich hinter dem, was er soeben besprochen, bei Luc. 22, 17—29 von der Einsetzung des Abendmahls und dem Rangstreit. Daraus fasst er in's Auge, was ihm das Wesentliche scheint, einerseits Hinweisung des Herrn auf sein Sterben, V. 31—33 (mystischdunkel und theilweise unverständlich), andererseits Ermahnung zur Einigkeit in der Liebe, 34. 35 (aus dem luc. Rangstreit), welcher Ursprung uns nicht hindert, den Vers 35 ungemein schön und treffend zu finden. Nun lieset Joh. bei Luc. V. 33, dass Petrus dem Herrn folgen will, und die Antwort: *Λέγω σοι, Πέτρε, οὐ μὴ φωνήσει σήμερον ἀλέκτωρ, πρὶν ἢ τρὶς ἀπαρνήσῃ, μὴ εἰδέναι*

*) Man verzeihe, dass wir Kürze halber schreiben „Joh.", wo wir nur setzen sollten „der Verfasser".

με. Das will Joh. individualisiren und beleben: daher V. 36—38, was in seiner hohlen Breite weder Petrum noch Christum kleidet. Wie schön, wie einfach und natürlich, wie tief und gehaltreich, nach Inhalt und Form nichts zu wünschen übriglassend, findet sich die Wahrheit bei Matth. 26, 30—35.

3. Gethsemane. Cap. 18, 1.

Im Vorbeigehen sei hier gesagt, dass die Leidensreden, welche bei Joh. zwischen Cap. 13 und 18 sich eindrängen und seine Leidensgeschichte in zwei Hälften zerreissen, keinesweges ohne Parallele sind, wie es den Anschein hat, sondern dieselbe haben an Luc. 22, 28—38. Doch das will bewiesen sein und gehört nicht in dieses Kapitel.

Die Geschichte in Gethsemane, bei welcher Luc. bedeutend übertreibt, will Joh. gar nicht mit aufnehmen; aber er muss wenigstens des Gartens Erwähnung thun wegen des Folgenden. Aber diese Auslassung, sagt sie uns nichts? Wenn man bedenkt, welchen Raum diese Geschichte bei Matth. einnimmt, von welcher Bedeutsamkeit sie dasteht; wenn man bedenkt, dass nach Matthäus der Herr auch den Jünger Joh. zu den näheren Zeugen dabei nahm: wie wäre es möglich, dass Joh. der Jünger diese Geschichte hätte können auslassen wollen?

4. Judas und die Schaar. V. 2—9.

Wir haben bereits den Standpunkt gefunden, von welchem aus wir das Einzelne leicht und sicher beurtheilen können, so dass nicht noth ist, an jedem kleinern Stücke alles besonders aufzuzählen, wodurch sich die apokr. Natur bekundet. Wenn der unbefangene Leser Matth. 26, 47—50. 55. 56 vergleicht, so ist ihm sonder Zweifel ohne alle Nachweisung klar, dass Johannes hier in's Breite dramatisirt, gewaltig hyperbolisirt, sehr wunderlich allegirt (V. 9); klar, dass die Sache so nicht gewesen sein kann, wie sie der vierte Ev. erzählt, sondern so gewesen sein muss und so dargestellt sein wollte, wie sie bei Matthäus zu lesen.

5. Petrus mit dem Schwerte. V. 10. 11.

Damit Joh. auch durch eine Kleinigkeit zeige, dass er im Bunde der Abhängigen nicht der zweite oder erste, sondern

der dritte, so weiss er, was Luc. und Mark. nicht wissen, den Namen des Knechts. Wie leer aber und rein äusserlich und todt steht dies wieder da in Vergleich mit Matthäus 26, 51—54, wo alles so einfach — diese Eigenschaft will das Göttliche überall haben — anschaulich, tief und lehrreich! Was Joh. setzt mit seinem *Τὸ ποτήριον — αὐτό;* welches die Stelle des V. 53 bei Matth. Gesagten vertreten soll: wie ist es etwas so ganz Anderes? Die Weglassung der allgemeinen, so grossen Sentenz in Vers 52 bei Matthäus, wodurch der Herr einen Grundsatz für die Entwicklung seines Reichs auf alle Zeiten ausspricht: wie zeugt sie so laut gegen Joh. und für Matth.?

6. Abführung zu Hannas. V. 12—14.

Welche Ausmalung! Eine *σπεῖρα* und ein *χιλίαρχος* und die *ὑπηρέται τῶν Ἰουδαίων* und *συνέλαβον* und *ἔδησαν*. Die historische Wahrheit davon siehe Matth. 26, 57 in den zwei Worten *κρατήσαντες ἀπήγαγον*. Joh. macht es uns fast leichter als Luc., seine Rede als eine ungesunde zu erkennen.

Wenn er nun den Herrn zuerst zu Hannas führen lässt, so kommt das ohne Zweifel daher, weil er in der schöpferischen Thätigkeit der Apokryphie nicht zurückbleiben will. Luc. hat zur Hebung des Gemäldes eine Extraprocession mit dem Erlöser zu Herodes hin veranstaltet. Joh. will das Drama nun auch um einen Act bereichern. Freilich wenn sonst alles für Autopsie des Johannes spräche, wollten wir schon auch denkbar finden, dass man zuerst den Herrn zum *πενθερὸς* des Hohenpriesters geführt habe. Da aber das Gegentheil bereits ausser Zweifel ist, werden wir mit viel mehr Recht dieses als steigernde Fiction ansehen. Ohne alles Weitere die Sache nach ihrer innern Natur beurtheilt müssen wir sagen, es konnte auch hier mit dem Herrn nur das Nothwendige geschehen; das Führen zu Hannas gehört nicht herein in die Leidensgeschichte; es ist überflüssiger Ballast, erfundene, störende Schaustellung. Die Sache fordert es durch ihre innere Natur, dass sie sein musste, wie sie Matthäus erzählt. Uebrigens widerlegt sich diese Hannaserfindung fast gänzlich schon dadurch, dass, sie angenommen, die Verleugnung Petri an zwei Orten vorfällt. Wie der Verf. zu seinem Hannas kam, werden wir noch sehen.

Zu Vers 14 müssen wir wieder sagen: Das ist den apokryphischen Zugaben eigen, dass sie auf einander zurückkommen, um sich gegenseitig zu stützen, weil sie der innern Unglaubwürdigkeit sich bewusst mit Recht der gegenseitigen Forthülfe zu bedürfen glauben. Lediglich daher dieser Vers, der schwerlich etwas anders kann oder soll, als das C. 11, 49. 50 Behauptete glaublich machen. Statt dieser ganzen drei gezwungenen, unnatürlichen Verse wie sachgemäss alles Nothwendige gesagt bei Matthäus V. 57 durch die paar Worte: *Πρὸς Καϊάφαν, τὸν ἀρχιερέα, ὅπου οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι συνήχθησαν.*

7. Petrus folgt Christo zum Hohenpriester. V. 15—18.

1) Bemerken wir hier wieder, dass Joh. reflectirt über das bei den anderen Evv. Gegebene; statt des einfachen Factums, das sie haben, beantwortet er eine Frage, die sich ihm dabei aufdrängt. Er fragt sich nämlich, wie Petrus überhaupt in den Hof des Hohenpriesters habe mit hineinkommen mögen. Dazu scheint es ihm einer Vermittelung zu bedürfen, und diese schafft er in dem *μαθητὴς γνωστὸς τῷ ἀρχιερεῖ.*

2) Um diesen *μαθητὴς* ist der Verfasser ein wenig besorgt, daher bietet schon V. 16 zu dessen Fortkommen die erforderliche Krücke durch umständliche Wiederholung.

3) Vers 17 geht's sofort an das Verleugnen. Wie psychologisch richtig und den Umständen angemessen ist das bei Matth. V. 58 erzählt, wo zuerst blos gesagt wird, dass Petrus mit hineingegangen, dann folgt das Verhör, darauf im Hintergrunde die Verleugnung. Das Schlimmste bleibt aber, dass Johannes nun das anderweite zweimalige Verleugnen andern Orts muss vorgehen lassen.

4) Dann ist es hier mit dem *ἀρχιερεὺς* eine bedenkliche Sache, da Jesus erst V. 24 von Hannas zum wirklichen *ἀρχιερεὺς* geschickt wird. Will Joh. sagen, dass Hannas *ἀρχιερ.* gewesen war? Oder gab es deren zwei? In beiden Fällen ist das schlechthinige *ἀρχ.* nicht bestimmt genug. Joh. scheint selber Vers 24 fast emphatisch zu schreiben *ἀπέστειλε πρὸς τὸν ἀρχιερέα.* Aber die ganze Schwierigkeit kommt wohl aus der Hannascreation. Lässt Joh. Christum zu Hannas geschickt werden, so muss derselbe in Rücksicht der Angelegenheit *qu.* eine Bedeutung haben, und so bleibt denn nicht gut etwas anderes übrig, als ihn auch zu tituliren. Die Sache wird klar, wenn

wir fragen: wie kam der Autor zu seinem Hannas, dem *ἀρχιερεύς?* Er nahm ihn aus Act. 4, 6., wo Lucas apokryphisch bildend sagt: *Καὶ Ἄνναν τὸν ἀρχιερέα, καὶ Καϊάφαν, καὶ Ἰωάννην, καὶ Ἀλέξανδρον, καὶ ὅσοι ἦσαν ἐκ γένους ἀρχιερατικοῦ.* Hiernach ist Hannas zur Zeit Hoherpriester, Kaiphas aber und Andere sind vom hohenpriesterlichen Geschlechte. Da nun der Verfasser des vierten Evangeliums, der ja wohl selber der Theophilus des dritten sein könnte, den *πρῶτος λόγος* des Luc. vor sich hatte, war er ohne Zweifel auch mit dem *δεύτερος* bekannt. Indem er also den Herrn auch von Hannas verhört werden lässt, erzählt er blos, was Act. 4, 6 zufolge nothwendig geschehen sein zu müssen scheint. Während Luc. sich in Betreff des verhörenden Hohenpriesters noch an Matth. hält, haben wir beim vierten Evangelio in dem Hannasverhöre die consequente Entwickelung, den ganz natürlichen Fortschritt der Apokryphie auf der Basis v. Act. 4, 6. So löst sich diese joh. Schwierigkeit auf's vollkommenste, indem wir sie im Momente ihres Werdens ergreifen.

8. Verhör und Misshandlung Jesu. V. 19—23.

Diese Hohlheit und Breite der Fragen und Antworten! Dieses sophistische, rabbinisch-spitzfindige, disputirsüchtige Wesen des Christus! Johannes scheint hier Luc. 22, 67. 68 in Scene setzen zu wollen. Wie gross, wie würdevoll statt dessen bei Matth. *Ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐσιώπα!*

9. Petri Verleugnung. V. 24—27.

Nach Joh. der zweite Act der Verleugnung bei Kaiphas. Hier fehlt nun der Hof des Hohenpriesters. Das *θερμαινόμενος* hat der vierte Ev. mit dem zweiten gemeinsam. Luc. 22, 55 hat: *ἁψάντων πῦρ ἐν μέσῳ τῆς αὐλῆς*, Mark. 14, 54: *θερμαινόμενος πρὸς τὸ φῶς*. Beides hat sein Bedenkliches, das eine, weil man auf den Höfen aus bekanntem Grunde wärmende Feuer zu vermeiden, das andere, weil man sich an Licht oder Lampe nicht zu wärmen pflegt. Daher bei Joh. beides nicht, sondern das eine theilweise. Aber wie würde sich denn der Fischer Petrus, der mitgekommen war, *ἰδεῖν τὸ τέλος*, frostig um ihr *πῦρ* gekümmert haben, wenn wirklich ein solches dagewesen wäre. Allein zu dem *ἐκάθητο* der andern Evv. muss ein probabler

Grund gegeben werden. Wie schön Matth., dass er von all diesem Unwahrscheinlichen gar nichts hat. Ganz charakteristisch ist es wieder, dass es Johannes zweifelhaft findet, dass ein δοῦλος Petrum solle gekannt haben; er sucht daher Vers 26 den Grund, wie derselbe wohl dazu gekommen, und kann nun das nicht anders begründen, als, der muss ein specielles Interesse gehabt haben, sich den Petrus zu merken. Daher, daher muss denn der δοῦλος bei der Gefangennehmung zugegen gewesen und ein συγγενὴς des von Petrus getroffenen sein. Und nun wie aphoristisch, wie unpsychologisch, wie grell gemalt, wie innerlich unwahrscheinlich alles! Lieset man Matth. 26, 69—75, so sieht man, wie die Sache nothwendig sein musste, und wie sie erzählt sein will. Sie ist da so einfach, würdig, ergreifend und gewaltig, dass man, so oft man sie liest, mit Petrus hinausgehen möchte und κλαίειν πικρῶς. Zwei Momente fallen bei Joh., der gar keine dreifache Verleugnung hat, die doch schon wegen der Weissagung Christi Matth. 26, 34 nothwendig ist, bedauerlich weg. Das erste mit Nothwendigkeit durch seine Zerreissung der Verleugnung in zwei Stücke; wir meinen die Steigerung: 1) Οὐκ οἶδα τί λέγεις; 2) ἠρνήσατο μετ' ὅρκου· ὅτι οὐκ οἶδα τὸν ἄνθρωπον und 3) ἤρξατο καταναθεματίζειν καὶ ὀμνύειν. Das zweite Moment ist der Schluss der Geschichte nach Matth.: Καὶ ἐξελθὼν ἔξω, ἔκλαυσε πικρῶς. Was soll uns diese Geschichte ohne diesen Schluss? Ohne diesen Schluss ist Petrus verloren. Joh. sucht das später wieder gut zu machen oder vielmehr in höherer Potenz zu geben durch sein: Hast du mich lieb? Allein so schön das auch an sich zu sein scheint: den nothwendigen Schluss, wodurch auch erst die Weissagung des Herrn vom ἀλέκτωρ zu ihrem Rechte kommt, durfte er um diesen Preis nicht schuldig bleiben. Nein, der so die Verleugnungsgeschichte erzählen, entstellen, verstümmeln konnte, der hat sie nicht sonderlich verstanden, geschweige denn miterlebt.

10. Jesus vor Pilatus. V. 28—38.

Man vergleiche Matthäus 27, 1. 2. 11—14, und wir dürfen nur auf folgende Punkte aufmerksam machen.

1) Bei Johannes läuft die Sache hinaus auf eine jüdischstreitsüchtige Disputirerei von Seiten des Herrn, wie sie ihm unbedingt nicht im entferntesten ansteht, während

es nach Matth. der Herr belässt bei dem: *Σὺ λέγεις*, und vom Schweigen des Herrn mit stärkster Betonung gesagt steht: *Καὶ ἐν τῷ κατηγορεῖσθαι — ἡγεμόνα λίαν*. Wir lernen bereits hier in der Leidensgeschichte Joh. als den Freund von scharfsinnigen Disputationen, verfänglichen Fragen, spitzfindigen und glänzenden Wortgefechten kennen.

2) Bei Matth. wird das ordnungsmässige Verhör, welches, sofern es sich um die politische Schuld oder Unschuld Christi handele, dem Pilatus zusteht, vorgenommen. Aber wie greift statt dess der johanneische Abschnitt in's Blaue herum!

3) Vers 29, wie pathetisch dramatisirt das einfache *ἐπηρώτησεν?* Vers 30, welch anmaassliches, vorwurfsvolles Raisonniren? Vers 31, welches schlaffe, unwahrscheinliche Verhalten von beiden Seiten? Vers 32, welches fabrikmässige *ἵνα πληρωθῇ?* Vers 33 cf. Vers 28, welches gespreizte, aufgedunsene Betragen des Pilatus! Die Exegeten sind darüber nicht einig, wie Pilatus jene Frage: *Σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τ. Ἰουδαίων;* meine. Die einen lassen ihn höhnen, die andern lassen sein Gemüth von wehmüthigem Mitgefühle ergriffen sein. Und diese Erscheinung wiederholt sich bei dem *Τί ἐστιν ἀλήθεια*; bei dem *Ἴδε ὁ ἄνθρωπος* u. sonst. Der Pilatus wird ein absolutes psychologisches Räthsel. Das gerade Entgegengesetzte kann der Beweggrund seiner Handlungen sein; ein Beweis, dass es sich hier nicht um in sich einige Sachen handele, sondern um das unmotivirte Spiel der Apokryphie. V. 34, welche rabbulisch-spöttisch-pfiffige Straffrage im Munde des Sohnes Gottes! Damit hätte er doch blos zum Zorne, zu verweisender Gegenrede, d. i. zur Sünde, provociren können. Vers 35, welch überflüssiges Gerede des Richters dem Verklagten gegenüber? Vers 36 ist Steigerung von Luc. 22, 69 und V. 37. 38 ein breites *Dito* aus Lucas V. 70. Neben etwas Historischem die ächtjohanneische, räthselhafte Frage: *Τί ἐστιν ἀλήθεια;* Würdevoll, glaubwürdig, christuswürdig lautet der Bericht bei Matth.

11. Barabbas. V. 39. 40.

Johannes lässt, ohne Zweifel dem Beispiele des Luc. folgend, Judas' Reue und Ende aus. Wie Lucas dazu kam, das liegt auf der Hand. Matth. 27, 1. 2. 11—14 ist eine zusammenhängende Geschichte. Das von Judas

stellt sich bei Matth. in dieselbe hinein, aber steht hier so ganz an seinem Orte, ist in sich selbst so psychologisch, dass die Weglassung desselben gewiss nicht für Ursprünglichkeit zeugt; für Luc. aber war es Unterbrechung.

Was nun Vers 39. 40 anlangt, so liebt Johannes witzige Fragen und witzige Antworten. Dass Pilatus hier in richterlicher Function keinen Spass machen konnte, und in Ernst Christum schlechthin *ὁ βασιλεὺς τ. Ἰουδ.* zu nennen ausser Stande war, bedarf keines Beweises. Markus hat doch erst: *ὃν λέγετε βασιλέα τῶν Ἰουδαίων:* das lässt sich noch hören. Welches Verbrecherhandwerk der Barabbas getrieben, weiss Joh. aus Luc. und Markus. Im Uebrigen ist es laut Matth. historisch, was Joh. hier giebt. Sieht man aber das kleine Geschichtchen bei Matth. 27, 15 sq. an, und bemerkt, wie bei Joh., so klein es auch ist, in demselben folgende Züge:

Τῷ ὄχλῳ δέσμιον, ὃν ἤθελον,
εἶχον δὲ τότε ἐπίσημον,
συνηγμένων οὖν αὐτῶν,
τίνα θέλετε;
τὸν λεγόμενον Χριστὸν,
ᾔδει γὰρ, ὅτι διὰ φθόνον παρέδωκαν αὐτὸν,

wegfallen, so muss man doch wieder sagen, wir haben bei Joh. statt des grünen Baumes nur einen Stumpf, statt des gegliederten Körpers nur einen entstellten Rumpf.

12. Jesus gegeisselt und in den Händen der Kriegsknechte. Cap. 19, 1—3.

Hier fällt zunächst wieder die Erzählung von Pilatus' Frau ganz weg. Das ist ein Mangel. Diese Erzählung hat unsers Erachtens etwas so Eigenthümliches, Seltenes und doch so Unschuldiges zugleich, dass weggelassen zu werden sie nicht verdiente. Lucas hat sie. Ueberhaupt finden wir bereits, dass im Weglassen, Verstümmeln, freiem Zufügen Joh. den Luc. übertrifft. Luc. hat diese eigenthümliche Verspottung des Herrn durch Krone, Scepter, Mantel nicht, wohl, weil er den charakterischen Sinn derselben nicht bedachte; dafür hat er aber mehrere Scenen der Misshandlung, in welchen es arg hergeht, während Matth. nur zwei. Joh. aber hat, was Matth., und hat es auch nicht: denn vergleicht man Matth. 27, 27—31, so sieht man, während der übertreibende Zug: *Ἐδίδουν αὐτῷ*

ϱαπίσματα zugesetzt ist, fehlen wieder eine Menge Züge des Bildes, so dass, was Matth. giebt, die lebende Sache, was Joh., kaum der Schatten derselben ist. — Die innere Kritik hat keineswegs blos zu schliessen: Wo das Ausgeführtere, da die Abhängigkeit; sondern unter Umständen kehrt sie den Grundsatz um und sagt: Wo das Unausgeführtere bei näherer Beleuchtung sich als ein aus einem ausgeführten Ganzen Losgerissenes, Verstümmeltes zu erkennen giebt, da das Abgeleitetsein. Diese beiden Grundsätze sind auch längst in der Exegese anerkannt und angewendet, aber von dem Einen der eine, von dem Andern der andere. Das hat denn bei den Evv. auf die ganz entgegengesetzten Resultate geführt, dass dieser das dritte, jener das zweite für das ursprüngliche erklärte. Die Stärke der innern Kritik liegt darin, dass sie beide Grundsätze gleichzeitig in Anwendung bringt, oft an einem und demselben Stücke.

13. Kreuzige! Kreuzige! Abführung nach Golgatha. Cap. 19, 4—16.

Hier lässt sich Joh. ganz los und geht vollkommen frei. Ueberhaupt ist das Gebundensein durch eine Vorlage seinem Geiste zuwider. Nur die Veranlassung, den Anstoss nimmt er hier aus dem Gegebenen zu seiner Digression.

Vers 4. *Ἐξῆλθεν.* Der Pilatus des Joh. spaziert sehr oft gravitätisch hinein und hinaus. Das *Ecce homo* V. 5 ist, wie das Ganze, joh. Zugabe, und somit leere Schaustellung. Wie unpsychologisch schliesst sich Vers 6 an? Aber Joh. muss nun nothwendig das *σταύρωσον! σταύρωσον!* anbringen. Wie stimmt V. 6. 7 mit 18, 31, wonach die *Ἰουδαῖοι* sagen: *Ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα?* — Vers 9, das Verhör setzt sich fort ungeachtet schon Pilatus sein *λάβετε αὐτὸν καὶ σταυρώσατε* gesprochen. Joh. lässt den Pilatus schon bestimmt nach dem fragen, was derselbe Luc. 23, 6 zufällig erfährt, so dass bei Lucas *Ἐπηρώτησεν, εἰ ὁ ἄνθρωπος Γαλιλαῖός ἐστι* noch motivirt ist. Der Fortschritt der Apokryphie von Luc. zu Joh. ist handgreiflich. Zu bewundern, dass Joh. sich überwindet, den Herrn keine Antwort geben zu lassen. Aber seien wir ausser Sorge, denn Vers 10 macht Pilatus Christo bemerklich: Du, weisst du auch, dass ich dir an's Leben

kommen kann? (wie stimmt das mit dem ἐφοβήθη in Vers 8?) da hat das Schweigen Christi schon wieder ein Ende. Und wenn nun Christus vor Pilatus von einem σοι δεδομένον ἄνωθεν und von dem Verräther Judas reden soll — denn an Judas denkt der Verfasser und nicht an die Hohenpriester mit seinem παραδιδοὺς, das offenbar aus Matth. 27, 3 stammt — so ist das so ungehörig, dass man darin deutlich die blosse Reflection des Schriftstellers sieht. Vers 12 bilden die Verkläger wieder auf gut johanneisch scharfsinnige Schlüsse, und diese ziehen dermaassen, dass Pilatus Vers 13 sich von Neuem theatralisch-gravitätisch gebehrdet. Vers 14 zwei ächtapokryphische Züge. Die genaue willkürliche Zeitangabe Fortschritt der Apokryphie vom Unbestimmten zum Bestimmten. Die dritte Stunde hat Mark. C. 15, 25 als Zeit der Kreuzigung, die sechste hat Matth. und Luc., aber als wo Christus schon eine Zeit lang am Kreuze gehangen. Um welche Stunde also Christus verurtheilt oder gekreuzigt worden, darüber sollten wir, gewiss, weil der Mensch lieber Zeiten und Orte und Gegenstände verehrt, als den Herrn selber, gar nichts wissen. Und wenn die Exegese gern wissen möchte, welche Zählart der Tagesstunden Johannes angewendet habe, so können wir ihr den sichern Bescheid ertheilen: gar keine. Er hat, ohne jede Rücksicht auf Zählart, sein ὥρα δὲ ὡσεὶ ἕκτη aus Luc. herübergenommen, und dadurch die Zeit der Verurtheilung bestimmt. Vers 15 Steigerung des wirklich historischen σταυρωθήτω Matth. 27, 22. 23, was noch etwas Anderes ist, als das blutdürstige fanatische σταύρωσον, und Steigerung der ganz undenkbaren, mit dem wahren Pilatus in Widerspruch stehenden Witzelei und Spötterei des Richters.

Das ganze Stück ist augenscheinlich nichts als apokryphische Anschaulichmachung dessen, was bei Luc. 23, 20—25 zu lesen.

Kapitel IV. Fortsetzung.

Die Leidensgeschichte von der Abführung nach Golgatha bis zur Grablegung.

Wir haben bisher an allen einzelnen Stücken des Johannes nur einen und denselben Charakter, ein und dasselbe Verhältniss zu den übrigen Evangelien entdeckt, und wir könnten allenfalls hier schon ohne weitere Collation die Resultate ziehen. Doch, um sicher zu sein, ob nicht vielleicht im Nachfolgenden sich noch andere Eigenthümlichkeiten ergeben, fahren wir weiter fort. Kommt zu dem Gewonnenen nichts Neues hinzu, so muss wenigstens die Fortsetzung den bisherigen Ergebnissen zu mehrerer Bestätigung dienen. Wir nehmen zunächst wieder einen Ueberblick über den noch rückständigen Theil der Leidensgeschichte.

Matth. 27.	Joh. 19.
1. Simon von Kyrene. V. 32.	1. Jesus trägt sein Kreuz. V. 17.
2. Der Essig mit Galle. V. 34.	2. Zwei Uebelthäter mitgekreuzigt. V. 18.
3. Das Loos. V. 35.	3. Die Ueberschrift. V. 19—22.
4. Die Bewachung des Grabes. V. 36.	4. Das Loos. V. 23. 24.
5. Die Ueberschrift. V. 37.	5. Maria und Joh. unter dem Kreuze. V. 25—27.
6. Die zwei Mörder. V. 38.	6. Mich dürstet. Es ist vollbracht. V. 28—30.
7. Die Verspottung. V. 39 bis 44.	7. Es soll ihm kein Bein zerbrochen werden. 31—37.
8. Die Finsterniss. V. 45.	8. Abnahme vom Kreuz u. Grablegung. V. 38—42.
9. Eli, Eli etc. V. 46. 47.	
10. Der Essigschwamm. V. 48. 49.	
11. Jesus rief laut und verschied. V. 50.	
12. Der Vorhang. V. 51.	
13. Das Erdbeben. V. 52. 53.	
14. Des Hauptmanns Bekenntniss. V. 54.	
15. Maria Magdalena etc. Viele Weiber unter dem Kreuze. V. 55. 56.	
16. Abnahme vom Kreuze und Grablegung. V. 57—60.	

Ueberblickt man diese Punkte, so ergeben sich folgende Bemerkungen:

1) Die Anzahl der Momente, welche zur Sprache gebracht werden, ist bei Matth. noch einmal so gross, als bei Joh.
2) Von den 16, welche jener hat, hat dieser nur sechs, nämlich N. 1—5 und 8, dagegen N. 6. 7 sind ihm eigenthümlich.
3) Aus der Anzahl der Verse, welche einem und demselben Punkte bei Matth. und Joh. gewidmet sind, sieht man schon, dass Joh. sich bei den Punkten, welche er erzählt, des Breitern ergehen lässt. Matth. hat seine 16 Artikel in 29 Versen, Joh. seine 8 in 26 abgehandelt.

Werfen wir der Uebersichtlichkeit halber einen Blick auf Luc., so hat er die Matthäus-Erzählung um folgende Stücke bereichert: 1) Die klagenden Weiber und Christi Reden an sie, 2) Vater vergieb ihnen — 3) Der bussfertige Schächer, 4) Vater, ich befehle meinen etc.

Gehen wir an die Betrachtung des Einzelnen bei Johannes.

1. Jesus trägt sein Kreuz. V. 17.

Das *βαστάζων* des Joh. scheint uns, die wir an Joh. Vorstellung gewöhnt sind, zwar bei Matth. zwischen den Zeilen zu stehen; jedoch ist es nach Matthäus gar nicht nöthig, anzunehmen, dass der Herr das Kreuz selber getragen. Je nachdem sich Matth. 27, 32 das ἐξ in *ἐξερχόμενοι* auf Richthaus oder auf Stadt bezieht, hat Simon v. Kyr. das Kreuz von vorn herein getragen, oder erst vor dem Thore. Können die Gelehrten nachweisen, dass es Regel war, dass zum Kreuze Verurtheilte ihr Marterholz selber hinaustrugen: so scheint uns das Zweite, entgegengesetzten Falles aber das Erste das Einfache, Wahrscheinliche. Wenn aber Simon bei Joh. gar nicht erwähnt wird, so ist Johannes in Vergleich mit Matthäus um diesen Zug ärmer.

2. Jesus gekreuzigt mit zwei Uebelthätern. V. 18.

Der Sache nach scheinbar mit Matth. ganz übereinstimmend. Aber bei Matth. hat dies Stück eine andere

Stellung. Die Anschliessung bei ihm durch *τότε*, nachdem er seit der Kreuzigung schon vier andere Punkte namhaft gemacht, scheint zu sagen, dass die Execution der beiden Uebelthäter nicht ganz gleichzeitig mit der Kreuzigung des Herrn erfolgt sei, sondern später, vielleicht stundenlang nachher.

3. Die Ueberschrift. V. 19—22.

Dass die Ueberschrift Viele lasen, *ὅτι ἐγγὺς ἦν τῆς πόλεως ὁ τόπος, ὅπου ἐσταυρώθη ὁ Ἰησοῦς*, sagt Johannes, weil er das Folgende glaublich und wichtig machen möchte. Denn darum, ob ein Kreuz mehr oder weniger auf der Richtstätte stand, hat sich natürlich Niemand gekümmert. Das *Ἑβραϊστὶ, Ἑλληνιστὶ, Ῥωμαϊστὶ* ist gewiss Apokryphie. Denn was wird sich Pilatus erst ob jenes Urtheiles vor den Leuten verschiedener Zunge rechtfertigen? Es ist der spätere Schriftsteller, der dafür Sorge trägt, dass Jerusalem am Kreuze Christi sprachlich als in drei Stücke gerissen erscheinen muss. Aber das *βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* war unserm Autor gar zu lieb, das hat er Pilatus schon zehnmal ungehöriger Weise sprechen lassen, und nun will er es dadurch, dass es in drei Sprachen am Kreuze steht, vollkommen ausbeuten. Was er Vers 21 sagt, ist kein übler Einfall, aber leider auch nichts weiter, und ein Einfall, der, wenn einmal der Ueberschrift eine so ganz unnatürliche Wichtigkeit beigelegt war, bei Reflexion des spätern Schriftstellers nothwendig ganz von selber einfallen musste. Ebenso verhält es sich mit Pilatus Erklärung Vers 22. Aus dem Grunde, weil es Usus war, die Ursach der Hinrichtung oben an's Kreuz zu schreiben, ist das auch beim Herrn geschehen. Aber eben weil das Usus war, fand es auch gewiss in diesem Falle keine weitere Beachtung, und die ganze Ueberschriftsangelegenheit ist ohne Zweifel so einfach gewesen, wie sie Matth. 27, 37 erzählt.

4. Das Loos. V. 23. 24.

Διεμερίσαντο τὰ ἱμάτια αὐτοῦ βάλλοντες κλῆρον. Diese einfachen Worte des Matth. 27, 35., welche auch Mark. und Luc. nur haben, sucht Joh. zu versinnbildlichen. *Ἐποίησαν τέσσαρα μέρη, ἑκάστῳ στρατιώτῃ μέρος*. Das geht in Kleinigkeitskrämerei und Ausmalung über alle historischen

Grenzen hinaus und hat keine Bedeutung. Die Ursache hierzu ist Joh. das *διεμερίσαντο* des Matth. Und weil sie nun auch das Loos geworfen, so sucht er dafür einen Grund auf, und der muss, meint er, doch der gewesen sein, weil sie sonst nicht gut haben auseinander kommen können: daher der *χιτὼν ἄῤῥαφος*. Denn dass es zu dem *βάλλειν κλῆρον* dieses sonderbaren *χιτὼν* nicht bedarf, liegt auf der Hand. Wenn die Soldaten, von denen Joh. weiss, dass es vier waren, nicht jedes Kleidungsstück in mehrere gleiche Theile schneiden wollten, so konnte immer nur das Loos aushelfen. — Merkwürdig, wie in der äussern Erscheinung des Herrn sich durch unsere Untersuchung alles Sonderbare und Ungewöhnliche immer mehr abstreift. — Wenn dann der Verfasser eine passende Psalmstelle anzuführen weiss, was bei den anderen noch nicht der Fall ist, so sieht man eben darin die spätere Zeit, welche in Erforschung der Correspondenz der Weissagungen und der Geschichte Jesu weiter vorgerückt ist.

Auch bei diesem Stücke ist klar, dass Joh. einer Sache grosse Wichtigkeit zu geben sucht, welche keine hat. Auch hier werden wir uns ohne Weiteres für die einfache, aus fünf Worten bestehende Darstellung des Matthäus entscheiden, das Johanneische für die spätere, nicht sonderlich glückliche Erweiterung erklären müssen.

5. Johannes und Maria unter dem Kreuze. V. 25—27.

1) Dass es theatralisch aussieht, wenn der Herr vom Kreuze herab zu Maria und Johannes redet, das zu finden und zu fühlen, dazu bedarf es nunmehr keines besonderen Judiz's, und es frei auszusprechen, scheint uns dieses Ortes keinen unbefangen und einfach sich in die Situation Hineinversetzenden mehr befremden zu können.

2) Dass es sich eigenthümlich ausnimmt und nach der Personen-Verehrung späterer Zeiten schmeckt, wenn man hier Maria und Johannes zur Schau gestellt sieht: wer kann es leugnen?

3) Dass ein dogmatisches oder moralisches Moment mit diesem Stücke gegeben sei, welches nicht ohnehin gegeben wäre, muss man verneinen.

Wie aber der Schriftsteller zu dieser Erzählung kam, ist nur zu ersichtlich. *a*) Der erste Anstoss ist bei

Matth. 27, 55. 56 gegeben, wo aber auch das μακρόθεν als mit welchem Joh. in Widerspruch, nicht zu übersehen ist. *b*) Des Verfassers Vorliebe und eine die spätere Zeit verrathende Verehrung für Johannes leuchtet überall hervor. Sollte denn der Herr, denkt er, geschieden sein, ohne ein besonderes Wort an Johannes? *c*) Sollte er nicht für die nun verlassene Maria gesorgt haben? *d*) Nach Luc. sollte ja ein Schwert durch ihre Seele dringen; also muss sie wohl unter dem Kreuze gestanden haben. *e*) Von Maria der Mutter Jesu zu reden, statt (cf. Matth.) von Maria *τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσῆ*, oder jene neben den bei Matthäus Genannten zu denken: dazu scheint in Matthäus Grund genug zu liegen; und Lucas erzählt ja auch von männlichen Leidtragenden C. 23, 49.

Aber war es des Herrn würdig, in diesem Augenblicke noch für Maria, wenn sie noch existirte — wir denken uns, dass diese Gerechte weggerafft ist vor dem Unglück, Jes. 57, 1 — Sorge um ihr irdisches Durchkommen zu verrathen? Nach der Seite seiner Person hin heisst es den Menschen in ihm bei Seite stellen, wenn er am Kreuze nicht mit sich zu thun haben, sondern stoisch, als ob ihm nichts wäre, sich um Anderes kümmern soll. Nach der Seite der Maria hin heisst es den Gott in ihm bei Seite stellen und ihn menschlich, d. i. ungläubig besorgt sein lassen. Als ob nicht auch hier hätte wahr sein müssen: *Ταῦτα πάντα προστεθήσεται ὑμῖν*, Matth. 6, 33. Christus bleibt nur Christus, wenn es sich verhält nach Matth., wenn nämlich von dem Ganzen mit keinem Worte die Rede ist. Wäre es auch des Herrn würdig gewesen, Johannes auf solche Weise den anderen Jüngern vorzuziehen und damit die anderen gewissermaassen von sich abzustossen? Ist es wahrscheinlich, dass der Jünger Joh. selber dies so hingestellt haben sollte? Uns dünkt, der Verfasser giebt es auch in der Art und Weise, wie er in der dritten Person vom Jünger der Liebe redet, was die Exegese bisher als eine zarte bescheidene Umschreibung für das „ich" angesehen, selbst deutlich genug kund, dass er dem Jünger Johannes fern stand. — Das Ganze trägt die grelle Farbe des Gemachten an sich; und es bleibt auch hier nichts übrig, als die Annahme, Joh. wollte aus den wenigen historisch-gegeben Zügen ein recht interessantes, sprechendes, concretes Bild aufstellen. Johannes ist hier anbei in sofern Lucas gefolgt, als dieser auch

aus demselben Historischgegebenen noch ein Eigenes, nämlich seine Klageweiberscene, angefertigt hatte.

6. Mich dürstet. Es ist vollbracht. V. 28—30.

Zuerst müssen wir hier bemerken, dass in dieser Gegend Johannes wieder Mehreres auslässt, die Verspottung, die Finsterniss, das Eli, Eli. Wenn auch das mittelste dieser drei Stücke von dem Verdachte, apokryphisch zu sein, leicht in Anspruch genommen werden könnte, so ist doch die Verspottung bei Matth. V. 39—44, und das Betragen der Umstehenden bei Gelegenheit des Eli, Eli! so ausserordentlich ungesucht und anschaulich, dem Charakter der handelnden Personen und allen Umständen so durchaus angemessen, dass die Wahrheit dieser Matth.-Berichte uns keinem Zweifel unterliegen zu können scheint. Dann konnte unsrer Meinung nach ein Augenzeuge und Jünger diese Züge aus den letzten Stunden des Herrn nicht wohl unerwähnt lassen, so dass, was Johannes in Vergleich mit Matth. hier weniger hat, nicht minder gegen ihn spricht, als das, was er in Vergleich mit Matth. mehr hat.

Der Zusammenhang zwischen dem *διψῶ* und seinem Vorangehenden in Vers 29 ist augenscheinlich ein apokryphischer. Weil der Herr sah, *ὅτι πάντα ἤδη τετέλεσται*, sagt er *διψῶ*, und damit die Schrift erfüllet würde, spricht er *διψῶ?* Wie hängt *τετέλεσται* und *διψῶ* innerlich zusammen? Konnte er nicht in Folge des *τετέλεσται* jedes Andere eben so gut sagen, wie das *διψῶ?* Oder hat er es darum gesprochen, weil es in einem Psalme vorkommt? Kurz, die Sache will sich so nicht denken lassen, wie sie Joh. hingestellt. Er hatte sein *μετὰ ταῦτα* geschrieben zur Anschliessung an das Vorangegangene. Es kommt von selbst das *εἰδὼς, ὅτι τετέλεσται* in die Feder. Jetzt hat er Matth. 27, 34. 48 im Auge (vgl. Prov. 31, 6) und es entsteht das — *διψῶ*. — V. 29 ist dem Inhalte nach Matth 27, 48 selbst. Nun ist aber der Verf. im Laufe der Rede auf den tiefsinnigklingenden Ausdruck *τετέλεσται* gekommen; den muss er noch mehr ausbeuten. Dazu kommt, irgend welche Töne ausser dem Eli, Eli hat der Herr nicht nur nach Luc., sondern auch nach Matth. 27, 50 von sich gegeben. Daher Vers 30. Dass der Augenblick des Scheidens Jesu hier von Joh. mit Zurückdrängung des Menschen im Herrn verherrlicht wird, ist klar; und daher auch

nicht zweifelhaft, dass die Matthäus-Relation, nach welcher alles Ungewöhnliche und Absonderliche fern liegt, die richtige, die johanneische aber eine daraus abgeleitete. So geheimnissvoll auch die Worte „mich dürstet, es ist vollbracht" klingen; so manche Predigt auch darüber gemacht ist: gestehen wir es uns nur ehrlich und unbefangen, der wirklich dogmatische und moralische Gehalt fehlet diesen Worten, und wir verlieren durchaus wesentlich nichts von Christo, wenn wir sie aufgeben.

7. Es soll ihm kein Bein zerbrochen werden. V. 31—37.

Dieser Abschnitt hat etwas Schrillendes. Es ist nicht der ruhige, sanfte Geist der historischen Darstellung, welcher hier weht, sondern der apokryphisch-polternde, in schreienden Farben malende. Den Exegeten hat diese Stelle schon manche Noth bereitet, und doch ist ihr dogmatischer und moralischer Werth gleich Null. Der Grund ihrer Entstehung sind uns nicht die von Joh. angezogenen Stellen des Alten Testaments: *ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ* und *ὄψονται, εἰς ὃν ἐξεκ.*, wiewohl dieselben gewiss gute Dienste leisteten, sondern das *τῇ δὲ ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευὴν* Matth. 27, 62. Denn hieraus folgt, dass der Leichnam auch noch am Tage der Kreuzigung beerdigt sein musste. Da nun aber Gekreuzigte oft Tage lang am Kreuze lebten, entstand die apokryphische Besorgniss, ob Christus auch wohl wirklich vor der Grablegung todt gewesen und nicht lebendig begraben sei. Diese Besorgniss scheint sich deutlich zu verrathen Vers 34. 35, sowie man aus Vers 31 ersieht, dass der Autor aus den angeführten Worten des Matth. heraus arbeitet. Möglich ist auch, dass ein dogmatisches Interesse mit herein spielt; es konnte zur Zeit des Verfassers schon Christen geben, welche es mit dem Glauben an den Herrn vereinigen zu können versicherten, wenn derselbe auch nicht wirklich entseelt in das Grab gelegt worden sei. Die citirten Stellen des Alten Testaments, deren Beziehung als buchstäbliche Weissagung auf Christum unzulässig ist, haben vermöge unhaltbarer Satisfactionstheorie in der Exegese mehr Gnade gefunden, als ihnen zukommt.

8. Abnahme vom Kreuze und Grablegung. V. 38—42.

Das Factische dieses Abschnitts steht grösstentheils fest, indem es von Matth. 27, 57—60 bezeugt wird. Die Form aber, die Ausstattung betreffend, so haben wir hier unsern Verfasser ganz in seinem Esse.

Ὢν μαθητὴς etc. Wie sorgfältig und umständlich erklärt er uns hier Matth. Worte: *Ὃς καὶ αὐτὸς ἐμαθήτευσε τῷ Ἰησοῦ.* Dass uns dieser Joseph nicht schon bekannt ist, schliesst Joh., muss einen Grund haben. Gewiss war das der *φόβος τῶν Ἰουδαίων.*

Ἐπέτρεψεν ὁ Πιλάτος und *ἦλθεν οὖν καὶ ἦρε:* wie umständlich ausgemalt! Bei Matth. steht das alles auch, aber mehr zwischen den Zeilen, als in den Zeilen. Wer Sache hat, und wem es um die Sache zu thun ist, der tritt nicht alles so breit, wie Goldschaum, sondern schreitet in der Handlung fort, wie Matth.

Ἦλθε δὲ καὶ Νικόδημος. Denn Einer, so rechnet Joh., ist zur Abnahme unzureichend. Dazu kommt, der *Ἰωσήφ, ὃς διὰ φόβον κεκρυμμένος ἦν,* erinnert mit Nothwendigkeit an den, dem oben der Verfasser dasselbe zugeschrieben hat, an seinen Nikodemus. Ueberdies ist ja die Gelegenheit wie gerufen, letztern von dem Vorwurfe der Menschenfurcht zu reinigen und zu Ehren zu bringen, d. h. der C. 3 apokryphisch eingeführten Figur zu ihrem Fortkommen hier eine Krücke zu reichen.

Φέρων etc. Joh. hat zwar vergessen, dem Joseph von Arimathia das Prädikat *πλούσιος* beizulegen, welches er bei Matth. trägt, und welches Luc., um ihn fromm sein zu lassen, sorglich vermeidet; aber thatsächlich bringt er's gehörig utrirt. Denn eine Mixtur von Myrrhen und Aloe *ὡσεὶ λίτρας ἑκατὸν* — und das Pfund hatte 12 Unzen; diese Unmasse Gewürz! — bei einer solchen Gelegenheit ohne alle Verpflichtung bezahlen, das setzt einen bedeutenden *πλοῦτος* voraus.

Ἔλαβον σῶμα καὶ ἔδησαν τὸ — ἀρωμάτων. Bei Matth. geschieht die Grablegung einfach und anständig, aber nicht luxuriös, nicht lästig balsamduftend. Ein halbes Auge reicht hin, um bei Johannes die apokryphische Hand zu erkennen.

Καθὼς ἔθος — ἐνταφιάζειν. Ob dem so war, mögen die Gelehrten sagen. Warum aber Joh. es sagt, ist nicht schwer zu errathen; er will seine apokryphische Zuthat

μίγμα σμύρνης καὶ ἀλόης ὡσεὶ λίτρας ἑκατὸν damit stützen. Auch in der Apokryphie gilt die alte Klage: Ein Uebel bleibt nie allein; eine Zugabe macht immer die andere nothwendig.

Ἦν δὲ — κῆπος. Joh. fragt sich bei dem *ἔθηκεν* des Matth., wo das *μνημεῖον* gewesen, und will dazu einen anständigen Ort anweisen: daher sein *κῆπος.*

Das *ἐν ᾧ οὐδέπω* etc. liegt zwar im *καινὸς* bei Matth., aber Joh. glaubt mit Luc. das Historischgegebene weiter ausprägen zu müssen.

Vers 42 scheint mit 41 in sofern in Widerspruch zu sein, als V. 41 der Leichnam in das bestimmte *μνημεῖον* gelegt zu werden scheint, weil es besonders qualificirt ist; nach V. 42 aber nur aus Noth, weil man nämlich wegen der *παρασκευὴ* an kein entferntes und vielleicht würdigeres denken konnte.

Wenn wir nun auf diese acht Nummern zurücksehen, so müssen wir abermal sagen sowohl, es kann nicht anders sein, als dass der Verfasser des vierten Evangeliums aus den andern schöpfte — er ist in allem, was er giebt, nur Exaggeration derselben — als auch, er ist höchst frei mit den historischen Daten umgegangen und hat in reichem Maasse abgebrochen und zugesetzt. Und die Vergleichung bestätigt von Neuem, dass sich bei Matth. die einfache und bündige, die sachgemässe und sachlichreiche Darstellung finde, bei Joh. eine bunte und schwülstige, formvolle und inhaltsleere. Er giebt die theologische Bearbeitung des in Matth. Gegebenen, die Resultate längerer Arbeit der späteren Theologie.

Kapitel V.

Die Auferstehungsgeschichten.

1. Maria Magd. und Maria Jokobi u. Joses sitzen am Grabe. Cap. 27, 61.	1. Weiber beschauen das Grab u. bereiten Specereien. 23, 55. 56.	1. Maria Magdalena am Grabe, entdeckt, dass der Stein abgehoben ist, und bringt Petrus und Johannes Nachricht. V. 1. 2.

2. Die Hohenpriester schicken eine Wache zum Grabe. V. 62—66.	2. Weiber gehen am Sabbath früh zum Grabe und finden es leer. C. 24, 1—8.	2. Petrus und Joh. gehen zum Grabe. V. 3—10.
3. Maria Magd. und die andere Maria kommen am Abend des ersten Feiertages zum Grabe und finden es leer. C. 28, 1—6.	3. Verkündigung der Weiber. Zweifel. V. 9. 10.	3. Maria am Grabe. Rabbuni. V. 11—18.
4. Dieselben verkünden den Jüngern. V. 7. 8.	4. Petrus geht zum Grabe. V. 12.	4. Jesus erscheint den Jüngern. Friede sei mit euch. V. 19—23.
5. Denselben begegnet Jesus, sie umfassen seine Füsse und beten ihn an. V. 9. 10.	5. Die Emmauntischen Jünger. Vers 13—35.	5. Thomas. V. 24—29.
6. Die Bestechung der Hüter. 11—15.	6. Jesus erscheint den Jüngern. *a*) Friede sei mit euch. V. 36. *b*) Sie glauben einen Geist zu sehen. V. 37. *c*) Der Herr versichert, kein Geist zu sein. V. 38—40. *d*) Er isst vor ihnen. V. 41—43. *e*) Schlussreden Jesu. Segnung der Jünger. V. 44—53.	6. Zweck des joh. Ev. V. 30. 31.
7. Die elf Jünger auf einem Berge in Galiläa. 16. 17.		7. Der Auferstandene offenbaret sich beim Fischen. C. 21, 1—14.
8. Letzter Auftrag: Gehet hin etc. V. 18—20.		8. Simon Johanna, hast du etc. 15—17.
		9. Gespräch d. Auferstandenen mit Petrus und Joh. 18—23.
		10. Schluss d. Evangeliums.

Bei Matth. 26 Verse, bei Luc. 53, bei Joh. 62.

Hier zeigt sich bei einiger Verwandtschaft der drei Reihen ein so grosses Auseinandergehen, dass bei der Annahme der Unabhängigkeit von einander einem hundert Fragen sich aufdrängen. Bekannt aber mit dem nachgewiesenen Verhältnisse der Abhängigkeit hat man auch eben

nichts nöthig, als die drei Colonnen zu überblicken, um zu gewahren sowohl dieselbe Eigenthümlichkeit eines jeden Ev. für sich, als auch dieselbe Stellung gegen einander, welche uns bisher überall entgegentrat. Unsere Abhängigkeitstheorie indess ist mit den bisher herrschend gewesenen Annahmen in zu schroffem Widerspruche, als dass wir uns des Eingehens auf das Einzelne entschlagen und der Beweise für dieselbe Sache zu viel zu geben glauben dürften.

1. Maria Magdalena entdeckt, dass das Grab leer, und verkündigt Petrus und Johannes. Cap. 20, 1. 2.

Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων. Diese Zeitbestimmung ist bei Matth. 28, 1 etwas unklar. Luc. 24, 1 klärt sie auf, aber mit Verlust; das *ὀψὲ* geht verloren. Doch sein aus dem *τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς* entstehendes *ὄρθρου βαθέος*, in der Tiefe der Morgenzeit, ist auch noch unbestimmte Zeitangabe. Mark. setzt schon *διαγενομένου τοῦ σαββ. λίαν πρωῒ τῆς μιᾶς σαββάτων* 16, 1. 2. Joh. klärt weiter auf, so gut es ihm möglich, nimmt sein *τῇ δὲ μιᾷ τ. σαββ.* aus Luc. und macht aus dem unbestimmten *λίαν πρωῒ* des Markus sein *πρωῒ σκοτίας ἔτι οὔσης.* — An einem der Sabb. An welchem? Der Tag ist vollkommen unbestimmt, nur die Tageszeit ist genau angegeben. Das *ὀψὲ* des Matth. ist hin. Sein dunkeles *μίαν* schleppt sich durch die andern hindurch und wird bei ihnen zu einer totalen Finsterniss. Wir wagen nicht zu sagen, wie Matth. seine Zeitbestimmung gedacht wissen wolle, ob das *ἐπιφωσκούσῃ* nicht auf eine Abenddämmerung zu beziehen; nur so viel ist gewiss, bei ihrem Verständnisse dürfen die Parallelen der abhängigen Evv. nicht maassgebend sein, die Osterfeier der Kirche darf es noch weniger. Markus 16, 9 darf kein Grund sein, *μίαν* für *πρώτην* zu nehmen; und das *σάββατον* und *σάββατα* des Lexicons dürfte um die Bedeutung von *hebdomas* kommen. Nach Matthäus kamen Maria Magdalena und die andere Maria, das Grab zu besuchen. Nach Luc. bringen sie — nämlich *γυναῖκες* in unbestimmter Anzahl *καί τινες σὺν αὐταῖς* — die zubereiteten *ἀρώματα*. Das Besuchen des Grabes ist bei ihm schon vor dem Sabbath geschehen, und den Sabbath über hat man sich dem Gesetze gemäss ruhig verhalten. Johannes — man sieht den Fortschritt — hat das *φέρουσαι* des Luc. dem Joseph von Ar. und Nikodemus recht-

zeitig zugleich mit der Grablegung übertragen und sie die ἀρώματα bereits in gehöriger Menge besorgen lassen. Es ist Joh. Weise, bestimmte, markirte Personen handeln zu lassen. Darum gefallen ihm die beiden Marien des Matth. nicht, und das ganz unbestimmte Personal des Luc. noch weniger; er folgt daher Mark. 16, 9 und setzt blos Maria Magdalena.

Matth. redet dann von einem σεισμὸς μέγας und ἄγγελος καταβὰς ἐξ οὐρανοῦ — und wir wagen, hier auch bei Matth. an einen apokryphischen Zug zu denken; warum soll nicht die menschliche Irrthumsfähigkeit auch an ihm ihr Recht geltend machen? warum soll nicht auch er der Menschlichkeit seinen Tribut zahlen, da er ja bezüglich dieses Factums auch nur Nacherzähler sein konnte? — Luc. hat blos: Εὗρον δὲ τὸν λίθον ἀποκεκυλισμένον, beutet dann aber den ἄγγελος des Matth. gehörig aus, indem er zwei daraus macht und sie den Frauen Vieles sagen lässt. Johannes folgt Lucas und Markus in sofern, als er den Stein ohne Erdbeben abgehoben gefunden werden lässt.

Mit Vers 2 schreitet Joh. schon dazu, seine Maria Magd. dem Petrus und Joh. Nachricht geben zu lassen. Während Matth. den μαθηταῖς, und Luc. τοῖς ἕνδεκα καὶ πᾶσι τοῖς λοιποῖς verkündigen lassen, nimmt sich Joh., und zwar aus Mark. 16, 7 den Πέτρος, und damit die Sache nun wieder mehr Gestalt und Interesse bekomme, muss der, ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς, den Felsenmann begleiten. Während bei Matthäus blos die beiden Marien ἔδραμον ἀπαγγεῖλαι, gesellt Luc. noch die Johanna und die αἱ λοιπαὶ hinzu und schreibt ἀπήγγειλαν ταῦτα πάντα. Joh. geht weiter, legt seiner Maria schon Bestimmtes in den Mund, und zwar das, was sie bei Markus V. 10 erst blos empfindet. — Man sieht, Joh. hat die Auferstehungs-Berichte des Matth. und Luc. wohl gekannt, aber ist Mark. gefolgt. Den Besuch des Grabes von Seiten mehrerer Weiber, welche auch Mark. hat, lässt er ganz fallen, bildet aus Markus Vers 9. 10, indem er das Abgewälztsehen des Steines blos seiner Maria Magd. zuschreibt? Warum schlägt er diesen Weg ein? Etwa, weil der σεισμὸς des Matthäus, oder die ἄγγελοι des Luc., oder der pompöse νεανίσκος des Markus nicht zusagt? O keineswegs; Joh. macht davon nachher ganz gehörig Gebrauch. Sondern Joh. kann keine Verwirrung leiden (welche auf diesem

Punkte besonders durch Markus V. 9. 10 vermehrt wird) und kann sich doch auch nicht mehr hindurchfinden durch das bei allen drei Vorgängern Gegebene. Ihm bleibt nichts anders übrig, als auf eigene Hand die Sache so gut zu gestalten, wie ihm möglich. Nun liebt er nicht, wie Luc., die Quantität historischer Data, sondern die Qualität. Er begnügt sich mit Wenigem, aber das Wenige muss detaillirt, concret, durchsichtig in vollständig ausgeführten, lebendigen, individuellen Gestalten auftreten.

2. Petrus und Johannes gehen zum Grabe. V 3—10.

Hier hat uns der Verfasser unsere Aufgabe nicht schwer gemacht. Nach Matthäus sollten die Weiber den Jüngern verkünden: *ὅτι ἠγέρθη ἀπὸ τῶν νεκρῶν*. Das — so war die Folgerung und der damit gegebene Fortschritt — kann doch nicht ohne Wirkung geblieben sein. Nach Luc. macht sich daher schon Petrus auf und geht zum Grabe und sich bückend *βλέπει τὰ ὀθόνια κείμενα μόνα*. Aber er geht fort *πρὸς ἑαυτὸν θαυμάζων τὸ γεγονός*. Markus anticipirt schon den Petrus, den Luc. V. 34 erst *en passant* bei der Auferstehung participiren lässt, und bringt, indem er ihm nicht früh genug glaubt Nachricht geben lassen zu können, ihn schon mit den mehreren Frauen zusammen. Vers 3. Bei Joh. wird die Sache ein vollständig ausgeprägtes, für sich bestehendes Gemälde. Er ist auf die Weise, wie wir gesehen, in Vers 2 zu seinem Petrus und Joh. gekommen. Diese beiden können natürlich die Nachricht von der Auferstehung nicht vernehmen, ohne dadurch in Bewegung gesetzt zu werden. Auch ist ja Luc. hierin schon halb Vorgänger mit seinem *καὶ ὤφθη Σίμωνι* Vers 34. Desgleichen konnte das *ἠπίστησαν* und das *μετὰ ταῦτα δυσὶν ἐξ αὐτῶν περιπατοῦσιν* bei Markus — Contraction aus der Geschichte von den emmauntischen Jüngern des Lucas — seinen Antheil an der Entstehung haben.

Man bemerke nun die sorgfältige johann. Ausmalung Vers 4. In Vers 5 nimmt er buchstäblich auf, was Luc. von Petrus aussagt. Und nun V. 6 dieselbe Ausmalung, und das *θεωρεῖ τὰ ὀθόνια κείμενα* auch dem Petrus beigelegt, und V. 7 weiter detaillirt und specialisirt, und das luc. *ὀθόνια κείμ.* abermal benutzt, und endlich V. 8 weitergemalt. Vers 9 ist eine johanneische Begründung; es

scheint ihm nämlich auf den *ἄλλος μαθητ.* ein Tadel fallen zu wollen damit, dass derselbe erst jetzt glaubte und nicht auf der Stelle glaubend in's Grab hineingegangen war. Deshalb will er ihn entschuldigen. Das etwas ungeschickte Griechisch des V. 10 erklärt sich aus Vergleichung mit Luc. Als nämlich Joh. V. 9 seine Geschichte beendet hatte, blickte er in Lucas 24, 12., um zu sehen, was weiter folge, und indem er die Worte: *Ἀπῆλθε, πρὸς ἑαυτὸν θαυμάζων* in seinen Zusammenhang hineinarbeitet, lässt er *θαυμάζων* aus und verbindet *πρὸς ἑαυτοὺς* kurzweg mit *ἀπῆλθον.* — Man beachte, unsere Abhängigkeitstheorie setzt uns in den Stand, dem Verfasser gleichsam das schriftstellerische Blut in den Adern fliessen zu sehen.

Was ist dogmatisch oder moralisch durch dies Stück gewonnen? Sollte der wirkliche Jünger Joh. wirklich so in der dritten Person von sich geredet haben? Wäre das nicht Ziererei oder Schwäche, welche nicht mit einem eigentlichen Lehrjünger Jesu vereinbar? Ein Paulus hat den Muth nicht nur, von sich in der ersten Person zu reden, sich mit Namen zu nennen, sondern auch, n. b. wo es die Nächstenliebe fordert, zwei drei Kapitel hindurch sich selbst zu rühmen (cf. 2 Cor. 10—12).

3. Maria Magdalena. Rabbuni. Cap. 20, 11—18.

Seine Petrus - Johannes - Auferstehungsgeschichte hat der Autor fertig. Maria Magd. hat bei ihm jene Beiden benachrichtigt. Aber sie ist die Erste am Grabe gewesen und soll den Herrn selber nicht sehen, in dieser Beziehung leer ausgehen? Das ist unmöglich. Darum steht sie Vers 11, wie vom Himmel geregnet, wieder am Grabe. Doch nicht allein darum; sondern Joh. schöpft aus Mark. Vers 9—11, wo ja schon von der Magdalena, die Matth. erst blos nennt, gesagt wird, dass der Auferstandene ihr am ersten Sabbath erschienen sei und *ἐθεάθη ὑπ' αὐτῆς*, von den Freunden des Herrn aber als von *πενθοῦσι* und *κλαίουσι* die Rede ist.

Vers 12 greift der Autor zurück in das, was seine drei Vorgänger mit den mehreren Frauen vorfallen lassen. Und dieses bildet er augenscheinlich auf Grund des Mark. (*νεανίσκος καθήμενος ἐν τοῖς δεξιοῖς περιβεβλημένος στολὴν λευκὴν*) und bezüglich der *δύο* des Luc. weiter aus.

Wegen V. 13. 14 muss man den Verfasser wahrhaft bewundern, so vollendet ist er hier apokryphischer Künstler. Seine Magdalena steht da, so unschuldig, wie die Unschuld selber, redet so unbefangen und glaubwürdig, wie ein Kindchen. Sie ist ganz in Sehnsucht nach dem Auferstandenen aufgegangen, so dass sie die beiden Engel keiner Beachtung würdigt, sondern sich thränenvoll und bekümmert nach dem Herrn umsieht. Da *θεωρεῖ — ἑστῶτα.* Aber *οὐκ ᾔδει, ὅτι ὁ Ἰησοῦς ἐστιν.* Und warum nicht? Das ist klar, weil der Herr *ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ ἐφανερώθη* Mark. 16, 12 und die *ὀφθαλμοὶ ἐκρατοῦντο* Lucas 24, 16.

In Vers 15 dagegen stellt sich die Heldin des Joh. offenbar stupide und redselig an; sie schwatzt von dem Leichnam des Herrn zu dem vermeintlichen Gärtner, als ob es sich — um ein Stück Gärtnergeräth handelte, das jener etwa weggestellt habe und sie leicht wiederholen könne.

Στραφεῖσα? So muss sie, coll. V. 14, ihm jetzt den Rücken zugewandt haben. Aber das viele Drehen und Wenden macht jedenfalls die Sache lebendig — dachte der Verfasser. Mit *Ῥαββουνὶ* malt Joh. aus nach Art des Mark. V. 17 ist unpsychologisch und überaus mystisch-dunkel. An dem: *μή μου ἅπτου* ist bisher noch die tiefste Forschung, die kühnste Combination, der eminenteste Scharfsinn der Interpreten gescheitert. Die Lösung ist: der Autor verarbeitet hier in's zu Grelle das *ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας καὶ προσεκύνησαν αὐτῷ* Matth. 28, 9. Bei dem *μή μου ἅπτου* schwebt ihm zugleich das *προσεκύνησαν* vor der Seele: daher der Grund *οὔπω γὰρ ἀναβέβηκα,* das Anbeten ist erst an der Zeit, nachdem ich verherrlicht sein werde. Das *ἀπαγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς* Vers 18 war Joh. noch schuldig, indem seine Magdalena V. 2 blos Petrus und Joh. Nachricht gegeben, diese beiden aber blos *πρὸς ἑαυτοὺς ἀπῆλθον,* ohne die übrigen zu informiren, während doch die anderen Evv. alle drei sorgfältig alle in Kenntniss gesetzt werden lassen, cf. Matth. Vers 9. 10. Ueberhaupt ist in diesen beiden Versen des ersten Evangeliums das enthalten, was Wahres sowohl diesem Abschnitte des vierten, wie den soeben berührten parallelen des zweiten und des dritten Evangeliums zu Grunde liegt.

4. Jesus erscheint den Jüngern. Friede sei mit euch. Vers 19—23.

Οὔσης οὖν — σαββάτων ist aus Luc. V. 13 *ἐν αὐτῇ τῇ ἡμέρᾳ* zusammengenommen mit V. 29 *ὅτι πρὸς ἑσπέραν ἐστὶ* und aus Mark. V. 14 *ὕστερον*. Warum Johannes die Thüren verschliesst, sagt er, und woher sein *φόβος τῶν Ἰουδαίων?* Nun, Matth. hat Vers 5 *μὴ φοβεῖσθε ὑμεῖς* (*ὑμεῖς* der Gegensatz zu den Grabwächtern); Vers 10 dasselbe. Luc. hat das verstärkt in *πτοηθέντες καὶ ἔμφοβοι*. Joh. steigert das bei den andern Gegebene, indem er concrete Gestalten schafft.

Ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς — λέγει αὐτοῖς. Bei Matth. *Ἀπήντησεν αὐτοῖς* und *ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου*. Luc. *εἶπεν αὐτοῖς*. Mark. V. 14 *ἀνακειμένοις αὐτοῖς τοῖς ἕνδεκα ἐφανερώθη*. Also was bei den Vorgängern noch gestaltlos gehalten ist, wird bei Johannes in Scene gesetzt. *Εἰρήνη ὑμῖν* cf. Luc. V. 36. Luc. hat aus dem *χαίρετε* des Matthäus gebildet: *Ἔδειξεν αὐτοῖς* = *αὐτοῦ*. Lucas V. 39 *Ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου*. *Ἐχάρησαν — κύριον*. Luc. V. 41 *Ἀπὸ τῆς χαρᾶς καὶ θαυμαζόντων*. Matth. blos: *Μετὰ χαρᾶς μεγάλης*. Das *Εἶπεν — ὑμῖν* V. 21 als Wiederholung charakteristisch johanneisch, denn das *εἰρήνη ὑμῖν* gefällt ihm zu gut, als dass einmalige Setzung genügte.

Καθὼς ἀπέστ. — ὑμᾶς. Man bemerke, hier überspringt Joh. vorläufig das luc. *Ἐνώπιον αὐτῶν ἔφαγεν* V. 43 mit seinem Zubehör, um nachher einen vollständigen Act daraus zu verfertigen. Im Uebrigen aber nimmt er dies *καθὼς* etc. aus der betreffenden Rede Christi bei Luc., besonders aus V. 47 *Κηρυχθῆναι — εἰς πάντα τὰ ἔθνη*.

Ἐνέφυσε — ἅγιον. Nach Luc. *Ἐδόκουν πνεῦμα θεωρεῖν* und *πνεῦμα σάρκα καὶ ὀστέα οὐκ ἔχει* V. 39. *Τότε διήνοιξεν — γραφάς* V. 45. *Ὑμεῖς δέ ἐστε μάρτυρες τούτων — ἐξ ὕψους* V. 48. 49. Aus all diesen Momenten zugleich arbeitet Joh., indem er den dramatischen Vers 22 hinstellt. Merkwürdiger Weise nimmt er hier dieselbe Verleiblichung mit dem heiligen Geiste vor, wie oben mit dem Satan (*εἰσῆλθεν εἰς Ἰούδαν*).

Bei Vers 23 muss auffallend erscheinen, dass er blos die sündevergebende Macht des heiligen Geistes namhaft macht; da es doch hier darauf ankam, die Jünger als die

künftigen Verkünder des Evangeliums überhaupt hinzustellen, und er vielmehr hätte anschliessen müssen, was bei Matth. lautet: *Μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη βαπτίζοντες* etc. Doch in seiner Weise hat er das angeschlossen. Er ist hier wieder der über Matth. und Luc. Worte reflectirende Autor. Das *βαπτίζειν* ist ja die Abwaschung von der Sünde; er setzt den Zweck der Handlung für die Handlung selbst. Indess mag in diesem Falle mehr die Befolgung des Luc., als die eigene Reflexion bestimmt haben. Denn Luc. hatte schon V. 47 das majestätische *Πορευθέντες μαθητεύσατε* etc. des Matth. entstellt in: *Κηρυχθῆναι ἐπὶ τῷ ὀνόματι αὐτοῦ μετάνοιαν καὶ ἄφεσιν ἁμαρτιῶν εἰς πάντα τὰ ἔθνη*, also die Sündenvergebung als Zweck und Ziel des Lehrens und Taufens herausgehoben.

Das ganze Stück ist der Fortschritt der lucassischen Apokryphie; historisch ist es nur, in so weit es auf Matthäus beruht.

5. Thomas. V. 24—29.

1) Hier scheint es nicht zuzutreffen, dass die apokryphischen Bildungen im Allgemeinen ohne dogmatischen und moralischen Werth seien. Man muss gestehen, das *μακάριοι οἱ μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες* ist nicht mit Geld zu bezahlen. Das Bekenntniss des Thomas V. 28 vollends nicht. Und ausserdem bietet Thomas als der verständige Zweifler für die pastorale Praxis nicht wenig. Allein der Veranschaulichung des Zweifels bedarf's doch ganz und gar nicht; er begegnet uns überall concret und wirklich. Das Bekenntniss des Thomas? Scheint demselben nicht doch in der Fassung etwas Apokryphisches anzukleben? Das Bekenntniss Petri, ob dessen der Herr ihm sagte: *Μακάριος εἶ* lautete doch nur: *Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος*. Joh. aber lässt Thomas geradezu sagen: *ὁ θεός μου*. Was endlich die *μὴ ἰδόντες καὶ πιστεύσαντες* anlangt, so dürfen wir uns doch auch nicht verhehlen, Joh. redet mit *πιστεύειν* vom speciellen Glauben an die Auferstehung, nicht von dem, wovon wir, wenn wir seinen Ausspruch für den praktischen Gebrauch gross und schön finden.

2) Was das Einzelne betrifft, so wollen wir nur hinweisen auf die ausserordentlich sorgfältige, apokryphisch

detaillirte Ausmalung in V. 25, auf die apokr. Wundersucht in V. 26, auf die zwar schöne, aber apokryphischbreite Wiederholung in V. 27, auf die gewaltsame, ungemein schnelle Bekehrung des Thomas V. 28.

3) Die Elemente, aus welchen Joh. hier bildet, sind uns einestheils schon vorhin durch die Hände gegangen und liegen anderentheils klar vor Augen. Luc. hat Vers 39 sq: *Ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου, ὅτι αὐτὸς ἐγώ ειμι. Ψηλαφήσετέ με καὶ ἴδετε* etc. *ἀπέδειξεν αὐτοῖς τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας,* und *Ἔτι δὲ ἀπιστούντων αὐτῶν καὶ θαυμαζόντων εἶπεν αὐτοῖς.* Auch Markus hat Brocken hiervon. Vers 14: *Ὅτι τοῖς θεασαμένοις αὐτὸν ἐγηγερμένον οὐκ ἐπίστευσαν.* Alles zusammen die Weiterbildungen aus *Χαίρετε* und *μὴ φοβεῖσθε* bei Matth. Was in Luc. zwar schon dramatisch vorgeführt wird, aber noch unbestimmt und allgemein, verschwimmend gehalten ist, vertheilt Joh. auf bestimmte Gestalten. Und wie es sich auch mit der Frage, ob er in seinen Darstellungen habe historische Wahrheit sehen lassen wollen, verhalte, seine Meisterschaft im Individualisiren kann man jedenfalls nicht genug bewundern.

Wenn man angenommen, dass Joh. hier einen polemischen Zweck habe, den Doketismus bekämpfe, so heisst das die junge christliche Kirche zu früh literarische Kämpfe fechten lassen. Hätte der Verfasser einen Zweck, so wäre es nur der, durch das Befühlen des Thomas kindlich, wie es dem ersten christlichen Bewusstsein zusagte und genügte, die Auferstehung zu vergewissern. Doch war dieser Zweck bewusst und maassgebend bei ihm so gut, wie gar nicht; sondern er giebt die Gradation des Luc.; er liefert den Beweis, welchen Fortschritt die christliche Schriftstellerkunst seit Luc. gemacht, wie weit der diegetische Fleiss bereits gediehen sei.

6. Zweckangabe seines Evangeliums. V. 30. 31.

Joh. schliesst hier sein Evangelium, und wer wollte an diesem Schlusse etwas auszusetzen finden? Dass Christus noch mehr gethan, als im Evangelio beschrieben ist, dass der Zweck desselben sei der Glaube an Christum als den Sohn Gottes: was lässt das zu wünschen übrig? Und doch. Man zeige im Evangelio Matth. eine Stelle, wo der Verfasser so auf sich und sein *Opus* reflectirt,

Den hier ausgesprochenen Zweck, nun ja, ihn verfolgt das Matthäus-Evangelium auch auf jedem Schritte; aber weil es das, und eben gar nichts anders, unbefangen thut, braucht es davon gar nicht zu reden und solches erst gar nicht zu versichern. Diese Versicherung des Joh. hat etwas apokryphisch Ueberflüssiges. Denn wenn dem doch im Innern seiner Schrift nicht so wäre, könnte die Versicherung nichts helfen; und ist ihm so, wieder nichts. Im Uebrigen schliesst unser Schlüssel uns doch auch den wahren Sinn dieser beiden Verse erst wirklich auf. Das πολλὰ nämlich schreibt Joh. aus dem Bewusstsein, dass er sehr viele bei Matth. und Luc. erzählten Wunder gar nicht berührt habe, nicht in dem Sinne, dass auch von Matth. viele nicht erzählt seien. Freilich ist es auch in diesem Sinne wahr. Denn alles, auch das Geringste, was der Sohn Gottes war und that, musste ja aus einem Stücke, und also gross, schön und göttlich sein. Allein Joh. redet davon, dass er im Ganzen von den vielen Stoffen, welche die andern bieten, nur wenige bearbeitet habe. Das ἵνα πιστ. ζωὴν ἔχητε ist durchaus ernstlich und wahr zu nehmen, und somit seine Absicht eine durchaus ehrenwerthe, ja apostolische. Dass er aber das πιστεύειν durch willkürliche, freie Umbildung der Geschichten, Wunder und Reden, durch Steigerung und Uebertreibung zu erreichen gedenkt, gehört auf Rechnung der Zeit, des schriftstellerischen Standpunkts, der Menschlichkeit.

7. Der Auferstandene offenbart sich den fischenden Jüngern. Cap. 21, 1—14.

Joh. hatte sein βιβλίον geschlossen, da entdeckt er, dass auf einem Punkte Luc. Auferstehungsgeschichte gar nicht erschöpft ist, und er muss noch einmal ansetzen.

Die Umständlichkeit und Sorgfalt, mit welcher V. 1 bis 3 individualisirt wird, verräth schon deutlich die apokryphische Hand. Das ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ ἐπίασαν οὐδὲν zeigt schon, welches Stück aus Luc. der Verfasser hier mitbenutzen werde. Was in V. 4 zu lesen, könnte man ansehen als einen bereits von Joh. selbst C. 20, 14 verbrauchten Zug, indem seine Magdalena schon auch οὐκ ᾔδει, ὅτι Ἰησοῦς ἐστι. Doch diese Wiederkehr derselben Erscheinung ist bei den Vorgängern begründet. Wir haben gesagt, woher Joh. das οὐκ ᾔδει dort nahm. Dieses Ortes

schwebt ihm neben dem luc. Fischzug zugleich Matth. 14, 25 sq. vor der Seele, wo V. 26 die Jünger *ἐταράχθησαν, λέγοντες· ὅτι φάντασμά ἐστι:* daher hier *οὐκ ᾔδεισαν οἱ μαθηταί.* In Vers 5 kommt's zur Sache, auf die es gemünzt ist. Als die Jünger bei Luc. 24, 41 noch zweifeln, fragt der Herr: *Ἔχετέ τι βρώσιμον ἐνθάδε;* Und nun lässt ihm Luc. Brot und Fisch geben und er isst vor ihren Augen zum Beweise von seiner wirklichen Wiederbelebung. Dies ist's, was Johannes in dramatische Form bringt. Er fragt sich bei Luc. Text: woher der Fisch? Dabei kommt ihm Petri Fischzug Luc. 5 in den Sinn, den er ja ohnehin zu erzählen das Recht hätte, und der Stoff ist gegeben zu einem neuen Wunder. Wenn wir Luc. 5 sahen, dass die Fische ganz zum Ueberflusse gefangen wurden, so soll hier nachher zwar Fisch gebraucht werden; aber doch nur sehr wenig, und so ist das Wunder, welches Joh. V. 6 veranstaltet, auch hier wieder so gut, wie zwecklos. Vers 7, wie unnatürlich! Jetzt erst sollen sie merken, der, auf dessen Wort sie das Netz ausgeworfen, sei der Herr. Als ob Fischer, ihres Handwerks kundig, auf den Rath eines jeden Hinzutretenden ihr Netz auswerfen könnten! Die zweite Hälfte des Verses ist baare Uebertreibung. Hier wird zum Ueberflusse, offenbar im Andenken an jenes: *Κύριε, εἰ σὺ εἶ, κέλευσόν με πρός σε ἐλθεῖν ἐπὶ τὰ ὕδατα* Matth. 14, 28, ein drittes Wunder gesetzt. Denn n. b. Fischer verstehen sich gewöhnlich auf die Kunst des Schwimmens nicht. Zugleich sehen wir hier, warum Joh. C. 6 das Gehen Petri auf dem Meere nicht miterzählen durfte, oder wenn er es wirklich schon gesetzt hatte, wieder streichen musste. In V. 8 zeigt sich, was Luc. 5, 7 steht, verbrämt und ausstaffirt. In V. 9 ein viertes und fünftes Wunder. Wie kommt der Herr zu dem, was er V. 10 sagt? Das luc. *ἐνώπιον αὐτῶν ἔφαγεν* wird hier der Sache nach mit den Haaren herbeigezogen. In V. 11 welche auffallende Steigerung von Luc. 5, 6. In dem *ἰχθύων μεγάλων ἑκατὸν πεντηκοντατριῶν* liegen mehrere Wunder zugleich, die Grösse der Zahl, das Gezähltsein, das „lauter grosse". Das Zerreissen des Netzes bei Luc., das wir oben bedenklich fanden, erscheint auch Joh. bedenklich. Darum ist es, dass er ausdrücklich hinzufügt: *Καὶ τοσούτων ὄντων οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον.* V. 12 tritt uns die charakteristisch-johanneische Geheimnissvollthuerei recht deutlich entgegen. Vers 13 holt Joh. die bei ihm

ausgefallene Abendmahlseinsetzung *), so gut es gehen will, nach, die hier freilich unter der Gestalt eines gewöhnlichen Frühstücks nicht mehr zu ihrem Rechte kommt. Vers 14 endlich scheint uns der Schriftsteller zu sagen, warum er sich zur Anfertigung dieses Stücks anschickte. Die Trilogie nämlich hat bei ihm schon ein so grosses Gewicht, dass ihm ein *τρίτον ἐφανερώθη* nicht fehlen zu dürfen schien.

Fortschritt und Zusammenhang der Gedanken in dem ganzen Stücke, besonders von V. 8—14 angesehen, so ist der hier in der That selber, wie ein geflicktes und zerrissenes Netz, in welchem man nichts fängt. Wozu ist das Ganze? Was soll es und kann es? Die apokryphische Natur dieses Stücks im Ganzen, wie im Einzelnen, ist so handgreiflich, dass wir in beiden Beziehungen aller weitern Erwägung uns unbedenklich entschlagen können; es ist hier nur nöthig ein: *Ἔρχου καὶ ἴδε.*

8. Simon Johanna. V. 15—17.

Zugestandenermaassen eine geniale Schöpfung. Es hat dieses Stück etwas so Inniges, Schmelzendes, Seelenvolles und Liebliches, dass man glauben sollte, es könne nur original-historisch sein. Die Sache ist aber erklärlich und begreiflich. Seinem eigentlichen Kerne nach ist die Erzählung ja Wahrheit. Dass das Dreifache darin auf die dreifache Verleugnung gehe, springt in die Augen. Wenn bei Darstellung der Verleugnung, wie wir gesehen, Johannes jämmerlich verstümmelte, so sehen wir hier, warum. Er hatte im Sinne, das dort Ausgelassene anders zu bearbeiten. Er holt das hier nach und macht seiner Meinung nach nicht nur gut, was er dort versäumte, sondern er verbessert, hebt und begründet. Das luc. *Καὶ στραφεὶς ὁ κύριος ἐνέβλεψε τῷ Πέτρῳ* (22, 61) hat auf den Gedanken einer dramatischen Bearbeitung bringen helfen. Das wirklich historische *ἔκλαυσε πικρῶς* kehrt hier wieder in *ἐλυπήθη;* aber wie steht hier neben seiner Schwäche der Petrus zugleich so gross da als der, welchem der Herr gesagt hatte: *Σὺ εἶ Πέτρος, καὶ* etc. Man braucht sich bei allem Schönen dieses kleinen Abschnitts auch nicht zu verhehlen, das in der Erzählung der Verleugnung Petri

*) Das Nähere darüber s. unten p. 166.

schlecht Gemachte kann er nicht wieder gut machen, und es ist mit ihm auf eine Verherrlichung dieses Helden abgesehen. Ist man einmal den johanneischen Bildungen überhaupt auf die Spur gekommen und sieht die Sache mit einfältigem Auge an, so kann man auch hier in der Form eine apokryphischbreite Ausschmückung, ein sentimentales Spielen mit der Gefühlsinnigkeit, eine leere dem Herrn fernliegende Schönthuerei mit dem Helden Petrus nicht verkennen. — Komm und siehe!

9. So ich will, dass er bleibe — V. 20—23.

1) Man soll sich diesen Vorfall noch unmittelbar nach jenem Frühstück am Meere denken. Das ist schwer. Joh. will seine beiden Apostelfürsten zu guterletzt noch einmal hervorheben, und der Sage oder Nachricht über Petri Todesart und Johannes hohes Alter ein Fundament verschaffen. Daher hier mystisches, weissagendes Dunkel.

2) In V. 20 abermal die Erscheinung, dass ein Apokryphon das andere zu schützen und zu stützen sucht. Wüssten wir noch nicht, dass 13, 25 nicht historisch, so würden wir hier in dieser Beziehung einen Wink bekommen. Und Vers 21 durchaus unpsychologisch, eine dunkle anmaassende Frage. Christus tritt gegen Petrus hier fast ganz zurück. V. 22. 23 ächtjohanneisches nutzloses Haschen nach Geheimnissvollem. Olshausen weist die Unmöglichkeit jeder grammatisch-historischen Auffassung dieses Stücks umständlich nach und nimmt dann, wie er öfter thut, seine Zuflucht zu einer symbolischen Handlung. Der Verfasser wollte wohl das *Ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς — ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ* Matth. 25, 31 und *ἀκολουθείτω μοι* Matth. 16, 24 in Scene setzen, was aber ausserordentlich schlecht gelungen ist.

Man denke, von allem, was Johannes eigenthümlich hat, sollte ein Matth. geschwiegen oder nichts gewusst haben; ein Apostel Johannes sollte es mit seiner Lebensgeschichte Jesu zugleich auf seine eigene Verherrlichung anlegen. — *Ἔρχου καὶ ἴδε.*

10. Schluss. V. 24. 25.

Zu Vers 24 brauchen wir weiter nichts zu sagen, als das alte wahre: *Qui s'excuse s'accuse.* Vers 25 aber ist

schliesslich die maassloseste, apokryphisch-übertreibende Aufschneiderei; es ist Cap. 20, 30 durch ein in das Hunderttausendfache vergrösserndes Mikroskop gesehen, und soll zugleich jener apokryphischen Stelle zur Krücke dienen. —

Die gläubigsten Exegeten glauben nicht an Apostolicität dieser beiden Verse. — *Ἔρχου καὶ ἴδε.*

Wenn wir hier

die Resultate

ziehen unsrer bisherigen comparativen Betrachtung johanneischer Stücke, so dürften es folgende sein:

1) Im Ganzen stellt sich das vierte Evangelium zu den drei ersten so, wie Lucas zu Matthäus — siehe die Zusammenstellung von Ergebnissen S. 77. 78 — so dass man hinsichtlich des nicht-apostolischen Ursprungs sagen möchte: Lucas ist Matthäus in der zweiten, Markus Matthäus in der dritten, Johannes Matthäus in der vierten Potenz.
2) Johannes ist nicht blos auch ein schöpferischer Geist, sondern genial, tief, überall nach Grund und Zusammenhang forschend.
3) Er begnügt sich mit wenigen historischen Daten, nur muss jedes detaillirt, concret, anschaulich und individuell auftreten.
4) Sein Christus ist mehr der redende als der handelnde.
5) Statt der historischen Züge in Wundern, Geschichten und Reden giebt er oft nur deren Grund oder Zweck an.
6) Seine Absicht in Abfassung des Evangeliums ist die redliche und gute, welche er 20, 31 gehabt zu haben bekennt.
7) Er kommt oft auf frühere apokryphische Zufügungen zurück, augenscheinlich in dem Bewusstsein, Eigenes in der Gestalt von wirklicher Geschichte hinzugefügt zu haben.
8) Er sucht mehr die geistige als die leibliche Seite am Erlöser darzustellen, nicht aber sowohl die heiliggeistige, als vielmehr die natürlichgeistige, die Verstandesseite. Als unwiderleglich und scharf demonstri-

rend, als klug und witzig, mit treffenden und schlagenden Fragen und Antworten in Verlegenheit setzend lässt er gern den Herrn dastehen.

9) Der dogmatische und moralische Werth dessen, was durch die johanneischen Parallelen zu dem in Matthäus Vorhandenen hinzukommt, ist von keinem Belange.

10) Obgleich Joh. zunächst meistens aus Luc. schöpft, so sind, weil Luc. überall Matth. zur Basis hat, die Stamina zu den in Betracht gezogenen Stücken bei Matth. historisch gegeben.

11) Joh. liebt es, das Wunderbare am Gottessohne dadurch zu heben und zu vermehren, dass er ihn gelegentlich Räthselhaftes, Mysteriöses, Unklares sprechen lässt.

Olshausen sagt: „Der Gottessohn, den Matth. natürlich mit den übrigen App. in Jesu erkannte, präsentirt sich doch nach ihm im jüdischen Gewande, während ihn in der johanneischen Darstellung ein reines himmlisches Lichtkleid umfliesst, so dass die Form, in welcher der Jünger der Liebe den Sohn der Liebe einführt, so verklärt ist, als die heilige Person selbst, die in sie eingehüllt ist." Das ist lieblicher idyllischer Flötenton, aber auch ein süsser Schlaftrunk. Was wir zu sagen nicht umhin können, das ist dagegen, wir fühlen es, wie Wagengerassel auf Steinpflaster; aber es ist auch ein *Ἔγειραι ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός.* Eph. 5, 14.

Kapitel VI.

Comparative Blicke auf den übrigen Inhalt des johanneischen Evangeliums.

Die Frage, wie es sich denn nun um alle diejenigen Stücke des johann. Evangeliums verhalte, wozu bei den andern Evv. keine Parallelen vorhanden sind oder zu sein scheinen, drängt sich hier nothwendig von selbst auf. Den bisherigen Ergebnissen zufolge müssen wir geneigt sein, zu glauben, dass der Verf. hinsichtlich des ganzen übrigen

Inhalts seines Lebens Jesu derselbe sein werde, als welchen wir ihn bisher erkannt haben. Es könnte sogar nicht fehlen, dass die vorstehende Untersuchung im Vorbeigehen bereits hier und da Lichtstrahlen warf auf andere mit den betrachteten in unmittelbarer Verbindung stehende Stücke. Sehen wir daher zu, was ein Blick auf die andern Theile ergiebt. Wir fassen zuerst diejenigen in's Auge, welche uns zwischen Cap. 12 und 18 liegen geblieben sind.

1. Die Fusswaschung. Joh. 13, 1—17.

Johannes beginnt mit Cap. 13 die Leidensgeschichte, nachdem er, was ihr unmittelbar voranging, die Salbung und den Einzug, in Cap. 12 erzählt hat. Er steht jetzt an Luc. 22. Die ersten Worte dieses Kapitels: *Ἤγγιζε δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων* und die ersten Worte von Joh. 13: *Πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα* beweisen dieses. Nun beginnt Luc. zu erzählen vom Verräther, bereitet aber Vers 1—6 (er folgt hierin Matthäus) den Verrath nur vor und bricht ab, erzählt dann erst das Passahmahl. Nachher von Vers 24—30 fällt aber bei Luc. ein Stück mitten ein in die Leidensgeschichte, welches Johannes, und zwar ganz richtig, eine Unterbrechung derselben zu sein und dem Verrathsgespräche voraufgehen zu müssen scheint. Daher nimmt er dies vorauf und kleidet es in das Gewand der Fusswaschung. Man darf nur bei Luc. Vers 24 sq. lesen: *Ἐγένετο δὲ* — und besonders Vers 27: *Ἐγὼ δέ εἰμι ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ὁ διακονῶν*, und nun die nur bei Joh. vorkommende Fusswaschung, welche, wenn sie historisch wäre, ja unmöglich von Matth. konnte weggelassen werden, vergleichen, um überzeugt zu sein, dass Joh. in die Gestalt einer Handlung einkleidet, was Luc. als Rede des Herrn erzählt. Wenn der niedrigste Sclavendienst war, dem Anderen die Füsse zu waschen, so lag gerade diese Dramatisirung des *ὡς ὁ διακονῶν* ganz nahe.

Auf das Innere dieses Stückes bei Joh. wollen wir hier nicht eingehen; es entspricht darin alles Einzelne so vollkommen den bemerklich gemachten Eigenthümlichkeiten unsers Schriftstellers, dass wir uns jeder Mühe der Nachweisung überhoben glauben dürfen. Selbst dass Johannes nicht auf das bei Lucas zu Anfang Cap. 22 vorläufig vom Judas Bemerkte sich einlassen wollte, und sein Arrangement so traf, wie wir gesagt, muss er uns verrathen durch

seine Parenthese in Vers 2. Seine Anschauung von dem Grunde der judasschen Verrätherei ist ihm so wichtig, dass er nicht umhin kann, das *διαβόλου ἤδη βεβληκότος εἰς τὴν καρδίαν Ἰούδα* wenigstens parenthetisch beizubringen und so den Lucas-Text zu seinem Rechte kommen zu lassen. Wir könnten hier fragen, ob das Zufall sein könne, dass im Laufe der Leidensgeschichte Lucas gleich dem Matthäus ein Vorläufiges über den Verrath bemerkt, und zwar an demselben Orte, und dass der zweite und vierte Evangelist ein Gleiches thun, an demselben Orte? In der That, hat man nur erst die Vermuthung von Abhängigkeit der Evv. unter einander, so wiegt dem unbefangenen Auge eine solche Bemerkung allein centnerschwer für dieselbe. Doch weiter.

Darüber, dass Johannes vor Allem die Dramatisirung des *Ἐγώ εἰμι ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ὁ διακονῶν*, des *Τίς ἄρα εἴη ἐξ ὑμῶν ὁ τοῦτο μέλλων πράσσειν*, und des *εἰσῆλθεν ὁ σατανᾶς εἰς αὐτὸν* im Sinne hatte und realisirte, geschieht es, dass er nicht dazu kommt, sein Mahl als das Passahmahl darzustellen und dabei die Abendmahlseinsetzung geschehen zu lassen. Er holt, wie wir schon bemerkten, diese, so gut es sich will thun lassen, später nach, und zwar die Handlung des zwiefachen Austheilens in Cap. 21, 13, die vom Herrn aber bei der Abendmahlseinsetzung gethanen Reden in Cap. 14—17. Die merkwürdige Erscheinung also der Auslassung der Abendmahlseinsetzung erklärt sich hier ganz einfach und vollkommen. Man muss sie zusammen nehmen mit der Einsetzung der Taufe und der Erzählung von der Taufe des Herrn, die Johannes auch nicht hat, und das aus denselben Gründen. Wäre ihm Taufe und Abendmahl gewesen, was sie später in der Kirche geworden: so hätte er natürlich die Einsetzung nicht übergehen können. Aber er hatte keine Ahnung von dem Sakramentlichen der Taufe und des Abendmahles: darin liegt der Grund; daher, dass er hinsichtlich der Einsetzung über Darstellung von Nebensächlichem die Sache selbst ganz verabsäumen konnte. Die Kirche beruht in dieser Beziehung ganz auf Matth., und das mit Recht. Ohne ihn würden Taufe und Abendmahl wohl nicht existiren. In der Christengemeinschaft, welcher der Verfasser des vierten Evangeliums angehörte, können Taufe und Abendmahl in unserm Sinne nicht in Gebrauch gewesen sein: das liegt auf der Hand.

2. Die Reden Jesu. Joh. 14—17.

Die Nachweisung freilich, wie jedes Einzelne dieser Reden unmittelbar aus Lucas herfliesse, ist zwar eine Unmöglichkeit; allein wir wissen ja auch schon, dass Joh. im Stande ist, sich frei gehen zu lassen, und dass es für ihn nur des Anstosses nach einer bestimmten Richtung hin bedarf, um sie zu verfolgen. Und dass dieser Anstoss zu den betr. Reden ihm durch Luc. nicht nur gegeben werden konnte, sondern wurde, das zu sehen, dazu bedarf es nunmehr auch keines besondern Scharfblicks.

Joh. redet C. 14 vom Hingehen des Herrn: ist dazu nicht das Thema bei Luc. gegeben da, wo wir Johannes fanden, als er sein Cap. 13 schrieb, nämlich Luc. 22, 15 in dem: *Ἐπιθυμίᾳ — πρὸ τοῦ με παθεῖν?*

Nach Joh. 14, 20 redet der Herr von seinem Einssein mit dem Vater und dem Einssein der Seinen mit ihm, von der Liebe der Seinen zu ihm: ist das nicht der Sinn der Handlung, welche bei Luc. Vers 16. 17 beschrieben ist? Haben wir hier nicht wieder den Joh., der, statt historische Züge wörtlich nachzuerzählen, deren Grund und Folgen anzugeben pflegt; der, statt Gegebenes wiederzugeben, seine, oft tiefe, Reflexion niederschreibt?

Johannes redet C. 15 vom Weinstock und den Reben. Wie kommt er dazu? Weil, nachdem er C. 14 über oder vielmehr aus Luc. 22, 15—17 geredet, er Cap. 15 zunächst aus dem folgenden Verse, wo es heisst *Οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου*, redet.

Joh. redet 15, 17 sq. von der Liebe der Seinen unter einander: lag dazu nicht in der Erzählung von der Passahfeier, als wobei die sämmtlichen Jünger eine Gemeinschaft ausmachen, der Anstoss?

Johannes redet 15, 26 sq. von dem *παράκλητος, ὃν* etc.: ist dazu nicht in Lucas Vers 18 mit den Worten: *Ἕως ὅτου ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἔλθῃ* die Veranlassung geboten? — Das Kommen der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* nämlich und die luc. Ausgiessung des heiligen Geistes, welche ihm hier vorschwebt, über welche er mit seinem Reden vom Paraklet hier in seiner Art philosophirt, setzt der Verfasser gleich.

Wenn Johannes Cap. 16 von der Verfolgung handelt, von des Herrn baldigem Hingang, und von der Betrübniss der Jünger: können wir noch zweifeln, dass er

darauf geführt sei durch das *σῶμά μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* und *αἷμα ἐκχυνόμενον* Luc. V. 19. 20?

Bis hierher redet Johannes geradezu nach der Reihe aus Vers 15—20 bei Luc. Jetzt lässt dieser die Erzählung von Judas und dem Rangstreit folgen. Diese beiden Punkte hat Joh. bereits Cap. 13 abgemacht. Er geht daher über zu Vers 28 bei Luc., und siehe, überraschend genug, hier finden wir die Materien berührt, über welche sich Johannes Cap. 17, im sog. hohenpriesterlichen Gebete, des Breitern auslässt. Man darf letzteres blos lesen, um zu sehen, Johannes giebt hier die Eindrücke und Anschauungen, welche er aus Luc. 22, 28—30 empfing.

Eine Bemerkung können wir hier nicht unterdrücken. In Cap. 14—17 ist bei Johannes der eigentliche Ort der Reden Jesu, wie bei Matthäus Cap. 5—7. Wir fragen hier blos jeden Sachverständigen, ob derselbe Christus, welcher Matth. 5—7 gesprochen, auch Joh. 14—17 gesprochen haben könne?

Unsre Untersuchung aber derjenigen Stellen, welche Johannes mit den andern Evangelien gemein hat, hat uns somit zugleich vollkommen in's Klare gesetzt über den Ursprung der ganzen zweiten Hälfte des vierten Evang. von Cap. 12—21.

Damit haben wir aber auch zugleich viel Terrain gewonnen für die Beurtheilung der ganzen ersten Hälfte: denn mit Nothwendigkeit werden wir zu der Vermuthung fortgetrieben, dass die erste Hälfte analogen Ursprungs sein werde; es kann das nicht anders als uns vorläufig so gut, wie gewiss, sein. Da Cap. 6, 1—21 oben in Betracht gekommen, setzen wir zunächst dort unseren Pflug wieder ein.

3. Ursprung von Johannes 6, 22—71.

Bei Beleuchtung der wunderbaren Speisung und des wunderbaren Gehens Jesu auf dem Meere haben wir bereits denselben Verfasser, welchen in der Leidens- und Auferstehungsgeschichte, kennen gelernt; und wie die comparative Betrachtung der Leidens- und Auferstehungsgeschichte von selbst darauf führte, zu sehen, welchen Ursprungs die dazwischenliegenden Reden C. 14—17 seien: so konnten wir auch schon bei Betrachtung der besagten beiden Wunder Cap. 6 nicht umhin, zu gewahren, wie das

auf sie Folgende bis zu Ende des sechsten Kapitels mit ihnen in Verbindung stehe. Die Sache ist offenbar diese. Johannes schliesst Vers 22 an die beiden soeben erzählten Wunder an und schildert Christum als das Brot des Lebens. — Er übergeht nämlich, und zwar nach Luc. Vorgange, die zweite Speisung bei Matthäus und Markus und setzt dann wieder ein bei Mark. 8, 11—21. Hier finden sich wenigstens alle Keime, aus welchen sich unter Johannes Hand leicht entwickeln konnte, was er Cap. 6, 22—64 bietet. Vers 65 sq. holt er die historischen und von ihm vorhin weggelassenen Züge (Matth. 14, 28—33) vom Gehen und Sinken Petri auf dem Meere und das Bekenntniss: *Ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ* nach. Jenes schwebt ihm hier nur vor, es ist nur der Eindruck davon, welchen er in dem dunklen *Οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρός με, ἐὰν μὴ κ. τ. λ.* wiedergiebt und aus dem er schon V. 36—39 reden mochte; erst C. 21, 7 tritt es, wie wir gesehen, bei ihm als Handlung, als Geschichte auf.

4. Ueber den Ursprung von Joh. 7,

um sogleich fortzufahren, wo wir stehen, möchten wir eben mit niemand rechten. Doch da Johannes dem Bisherigen zufolge nirgend ohne Unterlage aus den andern Evangel. zu sein scheint, liegt die Vermuthung nahe, dass er nach seinem Cap. 6 da in Matth. fortfuhr, wo er eben stand, das heisst sein Cap. 7 auf Grund von Matth. 15, 1—20 schrieb. Denn

1) der Anfang des siebenten Kapitels erscheint uns in dieser Beziehung sehr verrätherisch. Matthäus 15, 1 beschreibt nämlich Christum im Streit mit den Pharisäern und Schriftgelehrten *ἀπὸ Ἱεροσολύμων*, und Vers 21 *ἀνεχώρησεν εἰς τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος*. Dieser Ortswechsel, meinen wir, war es, warum Johannes zunächst ausdrücklich und umständlich den Herrn nach Jerusalem versetzt.

2) Christus ist nach Johannes wie bei Matth. in einem Streite.

3) Joh. lässt die Brüder ihn antreten. Dasselbe bei Matth. V. 12.

4) Die Brüder Jesu werden bei Johannes als Ungläubige bezeichnet. Verwandtes siehe Matthäus Vers 16. 17.

5) Johannes lässt den Herrn als das Volk lehrend auftreten. Bei Matth. V. 10 dasselbe.

6) Johannes lässt den Herrn die Gegner auf das Gesetz weisen, als welches sie nicht halten; cf. Matthäus Vers 6.

7) Joh. hat V. 22, dass die περιτομὴ nicht von Mose, sondern ἐκ τῶν πατέρων sei und dennoch am Sabbath executirt werde. Das ist die Gradation von Matth. V. 3 sq: *Διατί καὶ ὑμεῖς παραβαίνετε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ, διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν;*

8) Während die Pharisäer bei Matth. sich blos ärgern, giebt Joh. diesem Aerger Folge; sie treffen V. 22 Anstalt, ihn fangen zu lassen, was sich dann von selbst wieder in mancherlei Reden verläuft.

5. Blick auf Joh. 8.

Das johanneische Evangelium ist verhältnissmässig besonders reich an detaillirter Schilderung von Frauen-Charakteren. Wir finden bei ihm die Samariterin, die Martha und Maria, die Ehebrecherin, Maria Magdalena, Maria unter dem Kreuze. Auf Grund unserer bisherigen Prüfung seines Verhältnisses zu den andern Evv. dürften wir berechtigt sein, anzunehmen, dass diese Persönlichkeiten sammt und sonders aus den anderen Evv. entlehnt seien. Wenn wir nun Cap. 8 bei ihm die Ehebrecherin antreffen: an welche unter den Frauen der übrigen Evv. werden wir am angemessensten denken? Wir meinen ganz einfach an die, von welcher da die Rede wird, wo Johannes in Matthäus eben stand. Es ist das kananäische Weib Matth. 15, 21 sq. im joh. Gewande.

Denken wir daran zurück, dass Joh. seinen βασιλικὸς der Heidenschaft entledigt, dass Luc. ganz wahrscheinlich weil sie Heidin war, das kan. Weib nicht hat, so werden wir vielleicht schliessen dürfen, dass auch Johannes das unmöglich schien, dass der Messias Israels sollte mit einem heidnischen Weibe dergestalt unterhandelt haben, wie Matth. erzählt. Aber in tiefer Gemüthlichkeit liebt er es, weibliche Charaktere zu schildern, und an jener Kananitin tritt Naivität, Verstandesschärfe, weibliches Zutrauen im höchsten Maasse hervor. Sie hatte also die Eigenthümlichkeiten, welche Johannes besonders für sie interessiren mussten. Sie als Heidin aber mit dem Messias in Ver-

bindung bringen, erscheint bedenklich; er muss darum, wie beim Centurio, das Ganze in eine andere Form giessen.

Die innere Verwandtschaft beider Stücke giebt sich in Folgendem zu erkennen:

1) Der äusserste Abstand zwischen Christus und dem Weibe; bei Matthäus der Messias der Juden und eine Heidin, bei Johannes der Heilige und eine Ehebrecherin.

2) Beim kan. Weibe des Matthäus spielen dritte Personen mit herein; bei der Ehebrecherin des Johannes eben so.

3) Der Herr hilft jener ungeachtet ihrer Heidenschaft, er nimmt diese in Schutz ungeachtet ihres Ehebruchs.

Die inneren Gründe gegen die historische Natur dieses Stücks sind von Olshausen II. p. 214 sq., um nämlich den apostolischen Ursprung desselben zu bestreiten, umständlich nachgewiesen.

Bezüglich der längeren Disputation, welche dann bei Joh. von Vers 12 bis zu Ende des Kapitels folgt, möchten wir glauben, es liege ihr zu Grunde, was bei Matth. mit Ueberspringung der zweiten Speisungsgeschichte unmittelbar in Cap. 16 folgt. Vergessen wir nur nicht, dass es Joh. Weise ist von dem, was er bei seinem Gewährsmanne liest, immer mehr nur den Grund oder Zweck aufzusuchen und zu besprechen als die Sache selber. Sein *ὑμεῖς ἐκ πατρὸς τοῦ διαβόλου ἐστὲ* etc. Vers 44, dürfte der Reflex sein aus *Προσέχετε ἀπὸ τῆς ζύμης τῶν φαρισαίων καὶ σαδδουκαίων* Matth. 16, 6. Sein *Ἐὰν ὑμεῖς μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ* etc. Vers 31 aus Matth. 16, 24. 25. Sein *Ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς* V. 32 sq. aus *Ἢ τί δώσει ἄνθρωπος ἀντάλλαγμα τῆς ψυχῆς αὐτοῦ* Matth. Vers 26. Sein *Τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας;* aus *Ὕπαγε ὀπίσω μου σατανᾶ* Matth. V. 23, wodurch der Herr sein Fernsein von der Sünde allerdings mit ausspricht. Der Gegensatz zwischen Christo und den Pharisäern, Joh. V. 23 anteced., kann verstärkt sein, was Matth. V. 2—4 sich ausspricht; das *ζητεῖτε με ἀποκτεῖναι* V. 37, was Matth. V. 21 mit dem *πολλὰ παθεῖν ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων — καὶ ἀποκτανθῆναι* gesagt ist. Die Christo V. 51 beigelegte Erhabenheit und Herrlichkeit findet sich bei Matth. V. 27. 28. Der Schluss V. 59 ist auf's Grellste apokryphisch und erinnert lebhaft an Lucas 4, 28 bis 30.

6. Comparativer Blick auf Joh. 9.

Johannes, glauben wir, fährt mit seinem 9. Kapitel da fort, wo er bei seinen Führern eben stand; nur dass er hier wieder Markus folgt, als welcher dieses Orts, Cap. 8, 22—26, das ihm zusagendste Stück bietet. Vers 6 bei Johannes verglichen mit V. 23 bei Markus legt dafür wohl ein unwidersprechliches Zeugniss ab. Denn wollte sich jemand auch hier mit der alten Ausflucht helfen, der Herr könne ja öfter als einmal einen Blinden auf dieselbe Weise geheilt haben: so ist das Wunder bei Markus, welches zu dem äusserst Wenigen gehört, das er ganz allein hat, so eigenthümlich, so ungeschickt apokryphisch, so charakteristisch-markussisch ausstaffirt, dass es sich schon aus der Ferne als eine leibhaftige Apokryphie zu erkennen giebt, und wir dieses Orts keinen Anstand zu nehmen brauchen, zu erwidern: Nein, auch nicht ein einziges Mal hat der Herr so geheilt, geschweige denn öfter.

Johannes lässt hier seiner Neigung, das, was er giebt, vollständig und ohne Farbenersparniss zu charakterisiren, Reden und Gegenreden zu veranstalten, freien Spielraum. Es bietet auch dieses ausserordentlich breite Kapitel der Exegese seine ansehnlichen Schwierigkeiten, und da bei ihr von denselben Kenntniss genommen werden kann, brauchen wir uns mit Nachweisung der unhistorischen Natur und der innern Unmöglichkeiten des Erzählten nicht aufzuhalten.

7. Comparativer Blick auf Joh. 10.

Es ist schwerer zu sagen, als es der bisherigen Darlegung nach scheinen möchte, wovon Johannes bei seinem Gleichnisse vom guten Hirten den Anstoss genommen. Denn durch Luc. Gleichniss von dem das *πρόβατον ἀπολωλὸς* suchenden Hirten, oder durch Stellen, wo sonst sich auch bei Matthäus (25, 32. 26, 31) der Herr mit einem Hirten vergleicht, braucht Joh. gar nicht dazu veranlasst zu sein. Er ist ein so productiver, selbstständiger Geist, dass er es im Allgemeinen unbedingt verschmäht, dasselbe, was die anderen Evv. schon haben, in denselben Formen wiederzugeben. Es stellt sich vielmehr so, dass er dies für überflüssig hält, und nur dann der Sache des Christenglaubens einen Dienst zu erweisen meint, wenn er Anderes, als was die Andern haben, oder dasselbe wenigstens

in einer anderen, wo möglich interessanteren, stärkeren Form, in gesteigerter Potenz, wiedergeben kann. Es bedurfte für ihn gar nicht schon fertiger Gleichnisse von einem Hirten; im Gegentheil, wenn er den Gegensatz zwischen Christus und den Pharisäern als Lehrern, die Liebe zwischen Christus und den Seinen, das Sichhingeben Christi in den Tod, das Sicherklären Christi für die Heiden bei den anderen Evv. ausgesprochen fand, so war er im Stande, sein Gleichniss vom guten Hirten zu machen. Jene Momente aber lagen ja in seinen Gewährsmännern vor. — Indess da wir vorhin Grund sahen, zu glauben, er habe aus Matth. 16 geschöpft und aus Matth. 17 bei ihm nichts vorkommt, 18, 11—14 aber Christus mit einem Hirten, und zwar der Sache nach mit einem guten, sich vergleicht: so möchten wir der Meinung sein, dass Joh. diese Stelle in seiner veranschaulichenden, breiten Weise 10, 1—16 ausgeführt habe. Wir haben hier somit ein Gegenstück zu Luc. 15, 1—10. Es ist der Fortschritt, die Erweiterung, Verbesserung des Lucas. Während Luc. blos das *ζητεῖ τὸ πλανώμενον* aus Matth. in Scene bringt, bei seinem *ἄνθρωπος* gar nicht an Christum denkt, fasst Johannes das *Ἦλθε γὰρ ὁ υἱὸς τ. ἀνθρ. σῶσαι,* die Person des Hirten, in das Auge.

Das Folgende von Vers 17 bis zu Ende des Kapitels, scheint's uns, müsse man nicht erst aus einer bestimmten Stelle der anderen Evv. ableiten wollen. Denn wir sehen V. 21 und 26 sq., dass Joh. sich ganz frei gehen lässt, Folgerungen und Reflexionen macht aus seinen beiden unmittelbar voraufgehenden Stücken, dem Blindgeborenen und dem guten Hirten.

Auch hier sparen wir uns die Mühe, erst im Einzelnen nachzuweisen, wie dies Kapitel die angegebenen johanneischen Merkmale an sich trage. Die gläubige Exegese gesteht ein, „dass der genaue chronologische Charakter des Johannes hier Einbusse leide". Von dem Gleichnisse Vers 1—16 weiss ohnehin jeder, der sich näher damit beschäftigt hat, dass das Gemälde an einer inneren, unlösbaren Verwirrung der Züge leidet. „Dass Jesus in dem Gleichnisse eine doppelte Beziehung heraushebt, indem er sich einmal als die Thür, und dann wieder als den durch die Thür eingehenden Hirten auffasst", dass er sagt: *πάντες ὅσοι πρὸ ἐμοῦ ἦλθον, κλέπται εἰσὶ καὶ λησταί,* das waren bisher unerklärliche Dinge. Wie oft bei den

luc. Ipsefecits von Parabeln, so fehlt auch hier die Einheit und Einfachheit, die Klarheit und Bestimmtheit, welche den wirklichen Gleichnissen Christi eigen ist.

8. Comparativer Blick auf Joh. 11.

Dies ist ein Meisterstück von johanneischer Tiefe und Sinnigkeit, von apokryphischer Kunst und Kühnheit. Aus welchen Elementen Johannes hier schaffe und bilde, darüber sind wir keinen Augenblick in Zweifel. Joh. sieht, dass Matth. eine Todtenerweckung hat C. 9, 18 sq., dass Luc. ausser dieser aus eigenen Mitteln noch eine in grelleren Farben hat, den Jüngling zu Nain. Historisch aber will Johannes gar nicht sein; er will nur die Idee verherrlichen. Er erzählt daher weder die bei Matthäus, noch die Luc. eigenthümliche Todtenerwekkung, sondern eine dritte, d. h. überhaupt eine Todtenerweckung in gesteigerter Gestalt, in noch leuchtenderen Farben, in noch grösserer Wunderbarkeit als Luc. Wäre diese Aufgabe zu lösen Joh. unmöglich, so würde er gar keine erzählen. Das schon Vorhandene um eine Auflage vermehren, ist nirgend seine Absicht, ist in Widerspruch mit seinem Wesen und seiner Aufgabe, und wäre auch in der That etwas Ueberflüssiges gewesen. Daher auch die Erscheinung, dass er von dem grossen Material des Matth. so wenig aufnimmt und verarbeitet, und wenn wir seinen guten Hirten und seinen Weinstock nicht wollen als solche gelten lassen, von allen Gleichnissen des Herrn bei Matth. und Luc. kein einziges wiedergiebt. Joh. konnte keine Gleichnisse Christi erzählen, weil bei ihnen die unbedingte Nothwendigkeit eintrat, sie in ihrer bestimmten Form wiederzugeben. Man bemerke, unsere Theorie führt hier darauf, zu sehen, warum das vierte Evangelium alles das aus dem ersten nicht hat, was es nicht hat, und in Vergleich mit diesem so unendlich arm und dürftig an Inhalt ist. Unsern Orts verwendet nun Joh. zur Einfassung seines Gemäldes auf eine äusserst geistvolle Weise die bei Luc. gegebenen zwei weiblichen Charaktere der Martha und Maria. Den Namen seines Helden liefert — gewiss auch genial gewählt — der arme, aber hochselige Lazarus des Lucas.

Dass auch diesem Stücke bei allen Vorzügen alle johanneischen Mängel anhaften, welche wir oben in unserer Vergleichung der Parallelen entdeckten, und welche eine

geschichtliche Auffassung der Sache unmöglich machen, davon wird, wer bis hierher unbefangen folgte, ohne unsere Bemühung sich leicht überzeugen können.

Es genüge, statt aller Nachweise im Einzelnen, folgendes Geständniss von Olshausen zu hören:

„Auffallend bleibt immer, dass diese Erzählung bei den Synoptikern fehlt; ich kann es unmöglich für Zufall halten, oder daraus erklären, dass sie mehr von Galiläa berichteten. Vielmehr muss ein bestimmter Grund sie abgehalten haben, die Erzählung einer Begebenheit aufzunehmen, die solches Aufsehen erregte. Vielleicht ist die Vermuthung richtig, dass man die Aufmerksamkeit nicht auf die noch existirende Familie des Lazarus lenken wollte." Was doch die Exegese nicht alles vermuthen kann und muss!

Wir können uns nun aber denken, dass der Handgreiflichkeitsliebe der Gedanke, „den joh. Lazarus verlieren", ein Stich in's Herz ist, dass sie aus der Furcht, mit dem Aufgeben dieses Stücks alle Todtenerweckungen Christi zu verlieren, lieber die Augen schliessen und davonlaufen könnte. Daher hier die Frage: Verlieren wir denn wirklich etwas von dem Herrn, wenn wir Lazarus' Auferwekkung auch daran geben und blos die Todtenerweckung Matth. 9, 18 sq. behalten? Wir meinen, Ein thatsächlicher Beweis von seiner lebengebenden Macht war nicht nur genug, sondern, mehrere zu geben, war seiner nicht würdig. Denn er war weder gekommen, die leiblich Kranken zu heilen, noch leiblich Todte aufzuwecken, sondern die Sünder zur Busse zu rufen und zu retten das Verlorene, d. h. geistl. Kranke gesund, geistl. Todte lebendig zu machen. Die leiblichen Heilungen und Todtenerweckungen gehören freilich herein in sein Leben, aber nur in so weit, wie sie erforderlich waren, um den Glauben an ihn als den Sohn Gottes begründen zu helfen. Dazu war von Todtenerweckungen nur Ein Exemplar wirklich brauchbar. Hätte sich der Herr auf mehrere einlassen wollen: wo war dann die Grenze? Die Verrichtung einer zweiten wäre schon ein Aus-dem-Auge-verlieren seines eigentlichen Berufs. Die Würde des Herrn erfordert es, näher besehen, auch in dieser Beziehung es nur mit Matth. zu halten. Schleiermacher nimmt sogar, weil er anders keine Harmonie herzustellen weiss, einen zweimaligen Einzug an. Hüten wir uns, wie vor der Wunder-

flucht, — weil ohne Wunder Christus nicht Christus ist, — so auch vor der Wundersucht, wenn der Herr mit den Seinen nicht zu einer herumziehenden Schauspielertruppe herabsinken sollen.

Aber, sagst du, die bei Matthäus erzählte Todtenerweckung ist ja so zweifelhaft, dass selbst ein Olshausen sie nicht glaubt. Wir haben zu antworten: Dieser Gelehrte hat wohl nach dem Vorgange des noch gelehrteren eben genannten *praeceptor Germaniae* geglaubt, die eine unscheinbare unbesorgt über die Klinge springen lassen zu können, da ja doch noch zwei brillante übrigblieben, und sich so den Matthäus-Text nicht ruhig genug angesehen. Er urgirt die Worte: *Οὐκ ἀπέθανε τὸ κοράσιον, ἀλλὰ καθεύδει,* und nimmt nur eine tiefe Ohnmacht an, sucht Christi Würde damit zu retten, dass derselbe in diesem Falle gewusst, was alle Anderen nicht wussten. Dass der Ap. aber augenscheinlich eine Todtenerweckung erzählen wolle und von ihm widerlegt wird, macht ihm so wenig Schmerz, dass man schliessen darf, um den Preis, den Matthäus wirklich zu bekommen, würde er wohl auch dann den Johannes ohne Schmerz haben fahren lassen. Worin liegt denn aber der Beweis, dass die *θυγάτηρ* des *ἄρχων* bei Matthäus wirklich gestorben war? Eben in den Worten, woraus der genannte Erklärer das Gegentheil ersieht, zusammengenommen mit dem darauf folgenden *κατεγέλων αὐτοῦ.* Der Herr nämlich kennt seine Leute; er weiss, wenn er ohne Weiteres die *θυγάτηρ* in's Leben riefe, würde die pharisäische Bosheit, die hier im Hause des *ἄρχων* versammelt ist, nachher sagen: Ha, es ist nicht wahr, es ist nicht wahr, dass er eine Todte erweckt hat; sie ist blos gewesen scheintodt! Dem beugt der Herr in seiner Allwissenheit vor mit dem *οὐκ ἀπέθανεν, ἀλλὰ καθεύδει.* Denn darauf verlachen sie ihn; das nimmt er still hin, ja das wollte er, eben dazu hat er seine Aeusserung gethan; sie selber müssen mit ihrem Verlachen erklären, dass hier von keinem Scheintode die Rede sein könne, dass hier den wirklichen Tod jeder mit Augen sehe. Jetzt erweckt er die Todte. Nun ist die Bosheit gefangen; sie hat sich selbst den Ausweg abgeschnitten, und der Herr hat in seiner Weisheit mit seinem *καθεύδει* dafür gesorgt, dass von den vielen Anwesenden (*ὄχλος θορυβούμενος*) jeder ungeirret und ungestört glauben kann, der es will. — Dass dies Wunder bei Matthäus kleiner sei, als die

Lazaruserweckung, wird wohl niemand sagen, der nicht mit theatralischem Auge dreinsieht. Die Herrlichkeit des Herrn nach seiner Macht, nach seiner Allwissenheit und Weisheit, nach seiner Liebe und Heiligkeit, strahlet uns hier in vollem Glanze entgegen; in wenigen Zügen sein ganzes erhabenes, göttlich-majestätisches Bild, dem auch nicht ein Staub von Ungehörigem anhaftet.

Es ist uns nur noch übrig

9. Einen comparativen Blick auf Joh. 1—5

zu thun.

Was in Kapitel 1 das berühmte Exordium V. 1—18 anlangt, so sind wir jetzt über das Woher und Wohin desselben vollkommen im Klaren. Es ist dieser Abschnitt ganz einfach die johanneische Kindheitsgeschichte Jesu. Daher das *ἐν ἀρχῇ* und *ὁ λόγος σάρξ ἐγένετο.* Joh. verfährt bezüglich des geschichtlich Gegebenen hier wie überall; er lässt sich nicht ein auf die historische Wirklichkeit, er will nicht wiederholen, was Luc. von der Geburt, Empfängniss etc. erzählt, sondern er geht mit seinen Gedanken ein auf Grund und Ziel des Historischgegebenen, er giebt uns seine philosophisch-dogmatische erbauliche Betrachtung darüber. Woher er seine Logos-Idee habe, das kann nun bei dem Johannes, der unser viertes Evangelium geschrieben, wenn wir an die Gnostiker und ihn in Zusammenhang mit seiner Zeit denken, keine Frage sein. Alle Tiefen und Untiefen, alle Klarheiten und Dunkelheiten des Exordiums scheinen uns hiermit ihre volle Erledigung zu finden.

Den folgenden Abschnitt über Johannes den Täufer von V. 20—36 hätten wir auch als erste Parallele in Betracht ziehen können, wollen uns jedoch hier auf eine Vergleichung mit Matth. 3, die nur eben so ausfallen könnte, wie alle obigen, nicht mehr einlassen. Das Majestätische, Gesunde und Kernige, Gewaltige und Einfache der Matth.-Darstellung, wie das etwas Gedunsene, Ungesunde, Künstliche der johanneischen springt von selbst in die Augen. Wir weisen nur auf Einiges hin. Es ist eine Deputation aus Priestern und Leviten, welche die Juden V. 19 absenden, und der man den Ursprung aus Matth. 3, 7 ansieht. Es liegt Bethanien (V. 28) nicht am Jordan. Es setzt das *ἐπαύριον* V. 29 die Ausleger in Verlegenheit, so

wie auch das *ἴδε ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* und das *αἴρειν ἁμαρτίαν*. „Merkwürdig ist, dass der Täufer nicht blos die Lehre von dem leidenden und büssenden Messias so bestimmt ausspricht, sondern auch seine Wirksamkeit auf den ganzen *κόσμος* ausdehnt; man könnte glauben, dies gehe doch über den Standpunkt des Täufers, der gewiss nur an das Volk Israel gedacht haben würde, hinaus." Vers 33 *κἀγὼ οὐκ ᾔδειν αὐτὸν* und Vers 34 *οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ* — lauter Gradationen des Gegebenen in das Unmögliche hinein. Von dem wirklichen Hergange bei der Taufe Jesu, von der innern Nothwendigkeit derselben zur Einführung des Herrn in den Glauben der erlösungsbedürftigen Herzen — sie ist eben so nothwendig als Anfang, wie sein Tod als Ende seines Wirkens — kann man nach Joh. keine Ahnung bekommen, geschweige denn eine klare Vorstellung. Wir verlören nichts, als einige exegetische Difficultäten, wenn wir den johanneischen Abschnitt *qu.* verlören; wir verlören die ganze einfache, sachgemässe Anschauung vom historischen Hergange, wenn wir Matth. verlören.

Vers 37—43 verherrlicht Johannes das Jüngerwerden seiner beiden Apostelfürsten auf Grund von Matth. 4, 18 sq., und statt dann weitere Berufungen zu erzählen, idealisirt, veranschaulicht, potenzirt er die Jüngerberufung an sich in dem einzelnen Beispiele einer bestimmten Person. Der Widerspruch dieses Abschnitts mit den sog. Synopt. kommt unten noch zur Sprache.

Was Kapitel 2 betrifft, so können wir uns hier folgender Bemerkungen nicht enthalten.

Wie kommt Maria dazu, den Herrn zur Verrichtung dieses Wunders zu provociren? „Das Strafende in *τί ἐμοὶ καὶ σοὶ* lässt sich in keiner Weise entfernen." Mit der Menge des Weines verhält sich's, wie mit den 200 Denaren bei der Speisung der 5000 Mann, mit den 300 Denaren bei der Salbung, mit den 100 Pfunden bei der Grablegung, mit den 153 grossen Fischen bei der einen Erscheinung des Auferstandenen. Die *ὑδρίαι* fassten nämlich *ἀνὰ μετρητὰς δύο ἢ τρεῖς;* eine Metrete aber hielt 72 Flaschen. Die Quantität des Weines, den Christus nach Johannes hier gemacht haben müsste, würde also blos 1080 Flaschen betragen haben. „*Μεθύσκεσθαι* heisst immer, wenn auch nicht gerade trunken sein, so doch stark getrunken haben." „Auch die Wunderhandlung Christi selbst

bleibt doch sonderbar; er scheint hier weniger den Gesichtspunkt festgehalten zu haben, durch die Wunder zu nützen, als wir es sonst finden." Aber freilich könnte man auch wieder sagen: I nun, wenn das Brautpaar nach der Hochzeit noch hat so'n 1000 Flaschen guten Weins verkaufen können, das wird ihm wohl genützt haben. „Die bis dahin bemerkbare chronologische Genauigkeit des Evangelisten verliert sich hier etwas in's Unbestimmte, indem er von dem Aufenthalte des Erlösers und der Seinen die allgemeine Formel gebraucht: *καὶ ἐκεῖ ἔμειναν οὐ πολλὰς ἡμέρας*, wodurch denn die Vergleichung der Relationen des Johannes mit denen der Synoptiker rücksichtlich ihrer Reihenfolge sehr unsicher werden muss." Und trotz aller Unmöglichkeiten, welche die Erzählung in ihrem eignen Innern trägt, legt der Verfasser auf dieses Wunder Vers 11 ein besonderes Gewicht. Warum er seine Wunder zählt, wissen wir schon, wiewohl mit dem Zwecke dieses Zählens sein *πολλὰ καὶ ἄλλα* 20, 30 in Widerspruch steht.

In Rücksicht des Ursprungs der joh. Hochzeit zu Kana sind wir geneigt, zu glauben, dass dieselbe die Stelle des *δεῖπνον γάμου* Matth. 22 und des *δεῖπνον μέγα* Luc. 14 vertreten solle. Sprechen dafür könnte auch der äussere Grund, dass wir mit dem Folgenden von Vers 12 ab Johannes in Matth. 21 finden. Denn dass seine Tempelreinigung nur die Entstellung und Verstellung dessen ist, was bei Matth. 21, 11 sq. in seinem natürlichen, historischen Gewande und historischen Zusammenhange auftritt, ist keine Frage. Wenn wir aber sonderbarer Weise Christum gleich zu Anfange des Evangeliums bei Johannes in der Tempelreinigung beschäftigt finden, so scheint uns das mit dem apokryphischen, steigernden Charakter desselben auf's Genauste zusammenzuhangen. Auf der Höhe seines Lehramts, welche Christus bei Matth. erst mit dem Ende seines öffentlichen Lebens erstiegen hatte, nimmt ihn nämlich das joh. Evangelium in seiner maasslosen Exaggeration von vorn herein. Dass Christus aber mit dem *ποιήσας φραγέλλιον ἐκ σχοινίων, πάντας ἐξέβαλε* etc., wie es allenfalls einem Schenkwirthe in kritischem Momente ansteht, solle sein Lehramt begonnen haben, wie Johannes erzählt, ist nur gerade so möglich, wie, dass der Rhein in der Nordsee seinen Ursprung nehme und nach den Schweizergebirgen hinauffliesse, oder in der Gegend seines Ursprungs gerade so breit sei, wie bei seiner Mündung in das Meer.

Aber die Apokryphie will von vorn herein die höchste Potenz der Vorstellung von Christus als dem Lehrer: das ist die Lösung. Die harmonisirende und temporisirende Exegese freilich findet „eine solche Handlung Jesu am Anfange und Schlusse seines Lehramts so wenig auffallend, dass sie höchst passend erscheint!" Hüten wir uns vor solchem Passenderscheinen und solchen Verdoppelungen, wenn uns die Würde Christi am Herzen liegt!

Aber Matth. hat ja auch zwei Speisungsgeschichten. Wir wollen auf diesen Einwand offen und ehrlich unsere Meinung äussern.

1) Es liegt uns mehr an der Integrität des Bildes Christi, als an der Integrität auch des ersten Ev. Giebt dasselbe etwas, wodurch er uns wirklich entstellt wird, so wissen wir keinen Ausweg, als, entweder ist der entstellende Zug von fremder Hand, oder Matthäus hat darin der Menschlichkeit ihren Tribut gezollt.

2) Das kann auch niemand leugnen, nachdem wir die erste Speisungsgeschichte haben, hat die zweite dogmatisch und praktisch keinen Werth; und wir gestehen ein, es scheint Christus durch die Wiederholung, so wie auch durch die vorangehenden drei Verse Matth. 15, 30—31 zum Wundermacher herabgesetzt zu werden.

3) Auch wird wohl darin die richtige Erklärung der luc. Auslassung der zweiten Speisungsgeschichte — cf. p. 74. 75 — liegen, dass Lucas noch wusste, dieselbe stamme nicht vom autoptischen Matthäus her. Wie alle luc. Bearbeitungen der Materien des ersten Ev. für die autoptische Natur dieser Zeugniss ablegen, so diese Auslassung die entgegengesetzte.

Bei Kapitel 3 ist die Frage: Wer ist der Nikodemus des Johannes? Vielleicht der Pharisäer, welcher Luc. 10 sich nicht fern zeigt vom Reiche Gottes, indem er richtig anzugeben weiss, welches das vornehmste Gebot sei? Wohl nicht. Der reiche Jüngling bei Matth. 19 könnte es sein, der den Herrn einen guten Meister nennt und auf Vorhaltung der Gebote sagen kann: Das habe ich alles gehalten von meiner Jugend auf, und welchem der Herr Eins, als welches ihm noch fehle, anempfiehlt. Wenn Joh. hier einen so meisterhaften Griff thut, dass er den Herrn dem Pharisäer die Wiedergeburt als das noch Fehlende vorhalten lässt: so erkennen wir zwar darin wieder den Joh., der nur auf Grund und Folge historischer Züge blickt und

diese gern in's Unendliche steigert; aber verkennen wollen wir auch nicht, dass, was Johannes mit V. 3 dem Herrn in den Mund legt, von einem genialen, tiefen Blicke in das Verhältniss des Pharisäismus zum Evangelio, das ist, der Werkgerechtigkeit zum Glauben zeugen könnte. Insofern würde denn Matthäus 5, 20: *ἐὰν μὴ περισσεύσῃ ἡ δικαιοσύνη ὑμῶν πλεῖον τῶν γραμματέων* etc. der eigentliche historische Boden zu diesem Stücke sein. Vielleicht aber — und dies ist freilich das Wahrscheinliche — kam Johannes ungefähr so zu Vers 3, wie wir oben Lucas zu seiner schönen Charakterisirung des Pharisäers und Zöllners und zu seiner Sentenz 17, 10 kommen sahen. — Von Vers 22 bis zu Ende predigt Joh. über Matth. 9, 14. 15 oder Parall.

Kapitel 4. Wie Luc. durch den barmherzigen Samariter und durch den einen dankbaren Samariter unter jenen zehn Aussätzigen die Juden beschämt, und des Herrn Vorliebe für die Samariter in's Licht setzt: so will Joh. hier das Verhältniss des Herrn zu den Samaritern detaillirt vorführen. Und er thut das ganz in Einklange mit seinem sonstigen schriftstellerischen Verfahren. Die Sache ist auf die Spitze getrieben. Wollen wir uns bei den anderen Evv. nach einem wirklichen Charakter umsehen, welcher dem der Samariterin des Joh. zu Grunde liege: so bietet sich nur die grosse Sünderin bei Luc. 7 dar; und das *πέντε γὰρ ἄνδρας ἔσχες καὶ νῦν ὃν ἔχεις, οὐκ ἔστι σου ἀνὴρ* in Vers 18 bei Joh. erinnert freilich stark genug an die, von welcher Luc. sagt: *ἥτις ἦν ἁμαρτωλός*. — Vers 46 eine Krücke für die apokr. Hochzeit zu Kana.

Kapitel 5. Charakteristisch und das rein subjective und willkürliche Verfahren der Apokryphie nicht wenig documentirend ist es, dass Joh. ganz gewöhnlich, nachdem er eine Geschichte, ein Wunder erzählt hat, eine längere Rede darauf folgen lässt. So die Hochzeit zu Kana und Reden, Nikodemus und Reden, die Samariterin und Reden, der Gichtbrüchige und Reden, die wunderbare Speisung und Reden, die Ehebrecherin und Reden u. s. w. Der Urheber der Eintheilung in Kapitel konnte in allen diesen Fällen nicht in Verlegenheit sein; er durfte nur immer die betr. Begebenheit mit der zu ihr gehörigen Predigt als ein Ganzes absondern. Kann aber auch das Thun und Lehren des Herrn nach einer solchen apokryphischen Autorelle abgelaufen sein? In der That, man darf nur

den Muth haben, zu sehen, was vor Augen liegt, und man muss sich gestehen, die Absicht des Verfassers war weniger, Geschichte zu erzählen, als, seine Expositionen zu geben. — Was wir zu Anfange in Kapitel 5 lesen, ist so apokryphisch, dass wenigstens *ἄγγελος κατὰ καιρὸν κατέβαινεν καὶ ἐτάρασσε τὸ ὕδωρ· ὁ οὖν πρῶτος ἐμβὰς κ. τ. λ.* auch der Befangenste dafür ansehen muss. „Auch die besten neuern Ausleger, Lücke und Tholuck, sehen darin eine Legende und halten es nicht der Mühe werth, tiefer in die Idee einzugehen, weil sie doch keine ächtjohanneische ist.” Was aber die Zeitbestimmung durch *μετὰ ταῦτα ἦν ἑορτὴ τ. Ἰουδαίων* anlangt, so ist sie immer eine *crux interpretum* gewesen. Es hilft ihnen hier keine Frömmigkeit und kein Scharfsinn, sie müssen gestehen: „Wie wenig selbst das Evangelium Johannis geeignet ist, eine Chronologie des Lebens Jesu sicher zu begründen, das kann diese Stelle anschaulich machen,” Mit der Localität, welche Johannes namhaft macht, steht es nicht besser. Das Ganze ist nach allen Seiten hin über alle Grenzen hinaus utrirt. Dies führt uns auf eine zweite Bemerkung.

Wie wir oben sahen, dass er nur eine Todtenerwekkung, aber in höchster Potenz, nur eine Blindenheilung, aber in höchster Potenz gab: so thut er hier bezüglich eines Gichtkranken. Er erzählt von jeder Hauptart der Wunder nur eins, aber ein stärkstes. Wenn wir also im Kleinen durchgehend fanden, dass er sich bei Darstellung einer Begebenheit mit wenigen Zügen begnüge, die aber auf's sorgfältigste und vollständigste ausmale: so entdecken wir nun dasselbe Gesetz bei ihm auch im Grossen, bezüglich der Wahl und Menge der bearbeiteten Materien; er nimmt, abgesehen von seinen vielen langen Reden und streitsüchtigen Disputationen, von jeder Art Stoff ein Beispiel, stellt aber sein Ideal davon, d. h. ein Nonplusultra auf. Hiermit erklärt sich uns die Erscheinung, dass er in Vergleich mit Matthäus so wenig Inhalt hat, noch vollkommener. Oder ist nicht sein Cap. 2. 3. 4. 5. 7. 9. 10. 11. 14—17 jedes der Sache und dem Wesen nach bei Matth. in wenigen Versen gegeben?

Dass sein Kranker am Teiche Bethesda, mit welchem wir unsere Untersuchungen hier schliessen, kein anderer sei, als jener *παραλυτικὸς*, mit welchem wir dieselben begonnen haben, daran zweifeln wir keinen Augenblick: denn

Vers 14 blickt in dem *μηκέτι ἁμάρτανε* das *ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου* Matth. 9, 2 und Vers 9 in dem *ἦρε τὸν κράββατον αὐτοῦ, καὶ περιεπάτει* blickt das *ἐγερθεὶς ἆρόν σου τὴν κλίνην, καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου* Matth. V. 6 noch deutlich durch. Aus jenem sieht man übrigens zugleich, dass schon der Verfasser des vierten Evangeliums aus dem *ἀφέωνταί σοι αἱ ἁμαρτίαι σου* schloss, der *παραλυτικὸς* müsse Sünder in verstärktem Sinne des Worts gewesen sein, so wie er sich uns auch als Ausleger des Matth. damit zu erkennen giebt. Die Rede des Johannes von Vers 18—47 ist offenbar nichts anders, als in vergrössertem Maassstabe das Gespräch des Herrn mit den Pharisäern, welches nach Matthäus bei Verrichtung des Wunders vorfiel. Was bei Matthäus noch ein blosses *εἶπον ἐν ἑαυτοῖς* ist, das wird bei Luc. ein *ἤρξαντο διαλογίζεσθαι λέγοντες κ. τ. λ.*, das dehnt sich bei Joh. aus zu einer langen Disputation. *Sapere aude.*

Kapitel VII.

Allgemeines.

Wenn wir nun auch kein grosses Gewicht legen wollen auf die Nachweisungen der Abhängigkeit des Johannes, welche wir in Betreff der Stücke, wozu offenbare Parallelen fehlen, in unserm sechsten Kapitel gemacht: so geht ihnen doch auch im Zusammenhange mit den fünf ersten Kapiteln nicht alle Beweiskraft ab, und in Betracht dessen, dass auch bei allen diesen Stücken jene unter Vergleichung von unzweifelhaften Parallelen entdeckten, p. 167 aufgezählten Merkmale johanneischer Apokryphie sich unschwer aufzeigen lassen, ist nicht zu verkennen, dass der Verfasser des vierten Evangeliums in allen Theilen desselben derselbe ist und in demselben Verhältnisse zu den übrigen steht.

Er befolgt dasselbe diegetische Princip, welches Luc. und Markus befolgen, aber er steht auf den Schultern dieser, handhabt das Princip schon freier, erscheint selbstständiger, entfernt sich aber auch damit weiter von Matth.,

d. i. von der geschichtlichen Wirklichkeit. Während daher die neuere Exegese geneigt scheint, das vierte Ev. keinem andern an Alter nachstehen zu lassen, trifft unsre Theorie wieder darin mit dem christlichen Alterthume zusammen, dass sie das vierte Evangelium zum jüngsten macht, sowie auch das in ihr seine volle Erklärung findet, dass das Markus-Evangelium als das seinem Inhalte nach dem Matthäus am nächsten stehende bei der Sammlung der kan. Evv. seine Stelle vor Luc., das der Exegese zufolge von einem Apostel geschriebene johanneische aber die seine hinter den beiden angeblich von Apostelschülern abgefassten bekam. Der Sammler muss also noch gewusst haben, wie es sich mit Entstehung der vier Evv. verhalte; er ist mit denen, von welchen die ersten Nachrichten über die Evv. stammen, und die das nicht mehr wissen, nicht zusammenzuwerfen. Sehr richtig; das Sammeln unsrer vier Evv., des *εὐαγγελικὸν*, konnte ja gar kein besonderes Geschäft sein, sondern sobald das vierte Evangelium fertig war, war auch das *εὐαγγελικὸν* gesammelt und mit richtiger Reihenfolge in den Händen des Verfassers. Die sonst gar nicht so leichte Beantwortung der Frage nach der Sammlung und Anordnung der kan. Evv. wird durch unsere Theorie fast einfacher als einfach, die Frage selbst kann erst kaum gethan werden, so sehr versteht sich die Antwort von selbst. Dergleichen, wie bei dem immer Rath wissenden salbungsreichen, in frommer Unklarheit schwebenden Generalvermittlungsmanne Olshausen in dieser Beziehung, z. E. §. 2. 8 der Einleitung s. bibl. Commentars, zu lesen, klingt auch unserm Ohre zwar lieblich, aber es ist doch nichts als ein Wiegenliedchen, und wenn man nicht gerade in der Verfassung ist, sich einlullen zu lassen, kann man nicht darauf hören. Wie sehr aber auch derselbe Gelehrte dennoch für unsre Theorie hier und da zeugen musste, beweisen Stellen, wie Comm. Bd. I p. 592, wo er sich auf die Vermuthung hingedrängt sieht, „dass diese Uebertragung von einem Evangelisten auf den anderen überging. Dass sich nämlich dieselbe Abweichung (von d. hebr. Texte und den LXX) bei den drei Evangelisten gleichförmig gebildet haben sollte, ist undenkbar, falls sie ganz unabhängig von einander schrieben". Auch muss er p. 295 bekennen, „dass die Schwierigkeiten für die chronologische Stellung so gross sind, dass sie unüberwindlich genannt werden müssen", so wie er anderswo

redet von „dunkelen, schwerlich je ganz in's Klare zu bringenden Fragen", und tausendmal die Unerklärlichkeit eingesteht mit der Phrase: „Dies enthält eine grosse Dunkelheit", wohl gar 276 bei Lucas „Abenteuerliches" anerkennt.

Ein wesentlicher Unterschied zwischen Luc. und Johannes ist, dass dieser hinsichtlich der Didache, der Reden Christi leistet, was jener hinsichtlich der Erzählung von Ereignissen, Gleichnissen, Wundern, Gesprächen; dass, während Luc. viel moralisirt, und das zum grossen Theile kleinlich, ebionitisch, mönchisch, Joh. das Moralisiren ganz unterlässt, blos grossartig das Eine des Glaubens und der Liebe intendirt; dass, während jener überhaupt in dem, was er giebt, das Viel anstrebt, dieser nur das Princip gelten machen will und auf die Qualität sieht. Sogar in der Didache selber kommt es ihm nicht an auf die Menge, sondern auf das, was der Grund, das innerlich Zusammenhaltende aller Lehre ist. Joh. ist in Vergleich mit Luc. ein tiefer, erhabener, kühner, grossartiger Geist, und trotz der grössern Entfernung seiner Diegese von der historischen Wahrheit ist und bleibt das doch etwas Richtiges, dass ihm die Kunst den Adler zum Symbol gegeben.

Auch das johanneische Evangelium macht selber nicht den Anspruch, Darstellung der Wirklichkeit des Lebens Jesu, sondern nur den, Diegese desselben zu sein.

Wenn man geglaubt, dass Joh. zu Anfange seines ersten Briefes, welcher vermöge seiner Ideenverwandtschaft mit dem vierten Evangelio nothwendig denselben Verfasser haben muss, sich als Augenzeuge charakterisire, so ist das ein auf falscher Voraussetzung beruhender Irrthum. Man nimmt erst die Autopsie des vierten Evangeliums an und sieht sie dann im Introitus des ersten johanneischen Briefes ausgesprochen. Aber es steht ja hier nicht: *Ὃς ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃν ἀκηκόαμεν* u. s. w., sondern *ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκ., ὃ θεασάμ.* Der Verfasser redet nicht geradezu von der leiblichen Persönlichkeit Christi, sondern von dem *λόγος τῆς ζωῆς*, was schon alte Erklärer, wie Grotius, blos von der Lehre verstanden haben. Der Verfasser sagt auch nicht, dass er *τὸν λόγον τ. ζ.* gesehen und gehöret, sondern nur *περὶ τοῦ λόγ. τ. ζ.*, also dasselbe, was im luc. Proömium ausgesagt ist. Er würde doch nicht Christum zum Neutrum machen, er würde doch eine andere Bezeichnung, als *λόγος τ. ζ.*

wählen, er würde doch nicht blos περὶ sagen, wenn er seinen persönlichen Umgang und Verkehr mit dem Herrn bezeugen wollte. Wenn das αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλ. sich nicht schicken zu wollen scheint zu der Auffassung des λόγος im Sinne von Lehre, so bedenke man auch, dass im Sinne von einem Betasten der leiblichen Person Jesu aufgefasst es sich nicht besser schickt. Man würde sich schon begnügen können, wenn man es als blosse Steigerung der drei vorangehenden Zeitwörter ansehen müsste; allein das braucht man nicht einmal. Das, ὅ περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς der Verfasser des Briefes gehört, gesehen, geschaut, betastet hat, sind die schriftlichen Denkmäler über die Erscheinung des Herrn auf Erden, namentlich die κατὰ Ματθαῖον, κ. Λουκᾶν, κ. Μάρκον. Auf sie bezogen passt das ἐψηλ. ganz eben so gut, wie die drei andern Verba, und kommt zu seinem vollen Rechte und Sinne. So ist auch λόγος nicht schlechtweg Lehre, sondern ganz, wie im vierten Evangelio Cap. 1, 1. 14 die mystische Bezeichnung der Person des Erlösers, die aber nicht identisch ist mit der historischen wirklichen Leiblichkeit Jesu. Wenn also in der fraglichen Beziehung aus dem Anfange des ersten Briefes Joh. eins klar ist, so ist es das, dass der Verfasser sich nicht als einen von den wirklichen Begleitern des Herrn zu bezeichnen wagt. Wollte er dieses, so würde und müsste er statt des schwülstigen Drumherumgehens ganz einfach sagen etwa: „Da wir in den Tagen seines Fleisches mit ihm wandelten." Der stärkste Grund für Autopsie könnte noch liegen Vers 5 in dem ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ. Allein auch dies darf man nur etwas näher ansehen, um das gerade Gegentheil darin zu erblicken. Schon der rein grammatische Wortsinn lässt es nicht zu, an ein unmittelbares Gehörthaben ἀπ' αὐτοῦ i. e. λόγου = κυρίου zu denken, weil nämlich das Object ἀγγελία die Mittelbarkeit in sich schliesst. Es konnten die Leser bei den Worten nichts anders denken, als eine von ihm sich herschreibende, von ihm ausgehende, von ihm mittelst Anderer dem Verfasser überkommene Botschaft, Kunde. Vom Herrn selber konnten λόγος, ῥήματα gehört werden; die ἀγγελία aber setzt Zwischenglieder, Ueberbringer. Ueberhaupt haben wir den Prolog qu. nicht streng historisch zu fassen; er ist diegetischer Natur; er ist nichts als die steigernde Wiederholung des luc. Proömiums. Daher das Unbestimmte und Schwimmende und Schwülstige, Hochhin-

auswollende darin. Das ἣν ἀκηκόαμεν ἀπ' αὐτοῦ ist die Parallele zu dem luc. παρηκολουθήκοτι ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς.

So stimmt, was der Verfasser versichert, vollkommen zusammen mit dem ganzen Charakter seines Evangeliums. Er selber erklärt sowohl, dass er nicht des Herrn Person, sondern nur ein Etwas geschauet, nicht ihn selber, sondern nur περὶ τοῦ λόγου, parall. dem luc. περὶ τῶν πεπληρ. ἐν ἡμῖν πραγμ., vernommen, nicht aus des Herrn Munde, sondern nur die durch Vermittler mögliche ἀγγελία gehört habe, sondern auch, dass er geschrieben auf Grund vorhandener schriftlicher Denkmäler, weil er das, was er in Erfahrung gebracht, mit den Händen befasst zu haben versichert.

Die innere Verwandtschaft aber zwischen dem Proömium des ersten johanneischen Briefes und des dritten Evangeliums führt nothwendig noch einen Schritt weiter, nämlich auf den gleichen Zweck beider. Man kann sich nicht verhehlen, die feierlichen Versicherungen 1 Joh. 1, 1—5 haben auf das, was im Briefe selber zu lesen, bezogen, keinen rechten Sinn, denn es findet sich ja in demselben nichts von Geschichte, nichts, was, damit es berichtet werden konnte, eines besonderen Hörens und Sehens und Schauens und Betastens bedurfte; wohl aber ist darin von einem Schreiben und Geschriebenhaben, das sich nicht recht gut auf den Inhalt des Briefes selbst beziehen lassen will, mehrfach die Rede. Wir sehen uns daher aus dem Abhängigkeitsverhältnisse her genöthigt, der Meinung zu sein, welche schon sonst aufgestellt worden ist, dass der Brief zum vierten Evangelio gehöre, einerseits als Begleit- und Empfehlungsschreiben, andererseits als praktischer und polemischer Theil. Denn den loseren Styl, die weniger kunstgerechte Sprache darin wird man doch nicht gegen die Gleichzeitigkeit der Abfassung wollen geltend machen; der Verfasser schreibt in seiner Diegese, wie es der Natur der Diegese, im Briefe, wie es der Natur des Briefes angemessen ist. Der Inhalt des ersten joh. Briefes weist ja auch offenbar eher auf Gleichzeitigkeit, als auf langen Zwischenraum hin, namentlich macht zu Anfang desselben der Gebrauch des eigenthümlichen ἣν ἀπ' ἀρχῆς — offenbar aus dem luc. οἱ ἀπ' ἀρχῆς αὐτόπται entstanden — und des eigenthümlichen λόγος, was hier zu stark an den Prolog des Evangeliums erinnert, es

fast unmöglich, einen Zwischenraum anzunehmen. Wir sehen somit den Verfasser auch in Betracht des ersten Briefes und dessen Anfang ganz in derselben Stellung zu Luc., in welcher er uns bei allen Untersuchungen erschienen. Und dann ist hier der diegetische Fortschritt nicht zu übersehen. Während bei Luc. noch die Zuschrift als Vorwort der Diegese sich mit dieser verbindet, sondert sich bei Joh. schon beides, wodurch er den Vortheil hat, zugleich noch mehrere Ermahnungen und Herzensergiessungen anfügen zu können; während Luc. das Mittel der schriftlichen Verkündigung blos erst gebraucht, um Einem, seinem Theophilus, zu dienen, wendet es Joh. schon an, um einer grössern Gemeinschaft, worin Väter, Jünglinge, Kinder befindlich, aus der Abwesenheit zu predigen. Der schriftstellerische Fortschritt liegt auf der Hand.

So wenig mithin streitet der erste Brief Joh. gegen unsere Theorie, dass sie in ihm nach allem Betracht nur eine Bestätigung, er in ihr erst hinsichtlich seiner Einleitung genügende Erklärung findet.

Ferner, im zweiten und dritten johanneischen Briefe bezeichnet sich der Verfasser *ὁ πρεσβύτερος*. Der natürchen Erklärung zufolge kann dieses Wort in der Ueberschrift nichts anders bedeuten, als den Stand; die Auffassung in dem Sinne von *senior* ist nichtiger Nothbehelf. Der Presbyter hat also den zweiten und dritten Brief geschrieben. Der zweite Brief aber muss wegen Ideenverwandtschaft von demselben Verfasser sein, von welchem der erste ist. Mithin ist also auch der erste von dem Presbyter. Nun ist aber der erste und das Evangelium innerlich so verwandt, dass sie nicht von verschiedenen Verfassern sein können. Folglich sagt uns der Verf. des vierten Evangeliums selber auch das, dass er ein Presbyter war. Oder sollte sich wohl der Jünger Joh., wenn er wirklich den Vorsteher einer Gemeine machte, den Presbyter und nicht, wie Paulus, einen Knecht Gottes, einen Apostel genannt haben? Denken wir an die Empfänger seines Evangeliums und des Begleitschreibens, so kannten die ihn und konnten über den Sinn des Exordiums im letzteren nicht in Zweifel sein. Ihnen konnte es nicht beifallen, unter dem Presbyter den Lehrjünger Jesu zu denken, sie konnten unter dem *ὃ ἀκηκ.*, *ὃ ἑωρ.*, *ὃ ἐψηλ.*, welches er ihnen zu Papiere gebracht schickte, nichts anders verstehen, als was Luc. *διήγησις* nennt. Das Gegen-

theil also von dem, was man immer zu Anfange des ersten johanneischen Briefes bezüglich der Autopsie zu finden geglaubt, steht wirklich da, und der Verfasser sagt uns nicht nur, wie der des dritten Evangeliums, dass er nicht Geschichte, sondern Diegese der Geschichte in seinem Ev. geschrieben, sondern auch, dass er Presbyter war. Aus welchem Interesse auch und wie in aller Welt hätte Joh. der Jünger Jesu, dazu kommen mögen, sich nirgends einfach und bestimmt als den Begleiter des Herrn zu bezeichnen? Aus Bescheidenheit soll er sich den nennen, *ὃν ὁ Ἰησοῦς ἠγάπα?* Welch eine Aushülfe! Der Verf. drückt ja mit dieser Bezeichnung offenbar eine Ehre, einen Vorrang aus, stellt damit Johannes neben Petrus als zweiten Apostelfürsten heraus. Nein, ein Hätscheln des lieben Ichs wäre es, eine Selbstbespiegelung, nur aus Hoffahrt könnte es kommen, wenn der Verfasser sich selbst damit bezeichnen sollte. Oder hat Paulus etwa die Demuth gehindert, sich einfach und bestimmt als Paulus, als Apostel zu bezeichnen?

Von der andern Seite sehen wir aus der engsten Zusammengehörigkeit des johanneischen Evangeliums und des ersten Briefes, welch eine innige Frömmigkeit, welch ein reiner, göttlicher Liebesdrang, welch ein erhabenes, königliches Gemüth, welch kindlicher Geist, welche durchaus praktische Richtung sich mit Abfassung einer der geschichtlichen Wahrheit sehr incongruenten Diegese vertrug. Und wenn heut jemand beim Anblick dieser Incongruenz sofort denken zu müssen meinte an frommen Betrug: so ist das etwas, was wir mit der stärksten Indignation perhorresciren, was nur von dem Ungeschick, sich in andere Zeiten und Verhältnisse hineinzudenken, Zeugniss ablegt. *Ὅτε ἤμην νήπιος, ὡς νήπιος ἐλάλουν, ὡς νήπιος ἐφρόνουν, ὡς νήπιος ἐλογιζόμην· ὅτε δὲ γέγονα ἀνήρ, κατήργηκα τὰ τοῦ νηπίου.* Das neugeborene Knäblein Christenthum kann nicht die Schuhe und den Rock tragen, welche es trägt als ausgewachsener Mann.

Unsere abgeleiteten kanonischen Evv. sind s. z. s. die ersten Systeme der christlichen Lehre, die ersten christlichen Dogmatiken. Als solche und nicht als Geschichte haben die Verfasser sie ehrlich gegeben, und die Zeitgenossen dankbar genommen und gebraucht. Wenn die Urheber alles in die Gestalt von Lebensgeschichte bringen, alles den Herrn sagen und thun lassen, was sie grossen-

theils selber sagen und thun, und, dogmatisch sich auszusprechen, keine andere Form wissen, als welche sie aus Matthäus kennen: so finden wir das nicht nur erklärlich, sondern so sehr in der Ordnung, dass es vielmehr ein Wunder sein müsste, wenn es nicht so wäre. Man hat in dieser Beziehung immer den kleinen Rechnungsfehler begangen, dass man der neugeborenen Schriftstellerei der Christen stets ein Alter beilegte von **100, 1000, 1800** Jahren.

So wenig ferner heut jemand vom Standpunkte des lebendigen Glaubens ein System der christlichen Lehre schreiben kann, ohne dass sich darin seine subjective Glaubensstellung und Begabung, wie der theologisch-wissenschaftliche und Glaubens-Standpunkt seiner Zeit abdrücke: eben so wenig war ein Anderes möglich für Lucas und Johannes. Was sie als das Ihre geben, das wird nicht überall das Product ihres Geistes und ihrer Arbeit sein, sondern das werden wir auch zugleich als die Resultate der Arbeit ansehen dürfen, welche bis auf ihre Tage der schöpferische christliche Geist überhaupt gethan hatte. Dafür sprechen die beiden erwogenen Proömien, indem sie von Benutzung früherer Arbeiten reden.

In den Ueberschriften *Εὐαγγ. κατὰ Λουκᾶν, κατὰ Ἰωάννην* sehen wir beides, die freieste apokryphische Licenz einerseits, welche die Abfassung gewisser Schriften unbedenklich zu gewissen Namen in Beziehung setzt, die offene Erklärung andererseits, dass die Genannten nicht selber die Autoren seien, sondern nur, dass eine Abhängigkeit der Autoren von ihnen stattfinde. Denn *κατὰ* mit seinem Namen ohne Weiteres für den blossen Gen. zu nehmen, ist doch wohl nicht blos hermeneutische Licenz, sondern Willkür. Die Entstehung dieser Ueberschriften mag ganz einfach diese sein. Das erste Ev. war ursprünglich hebräisch geschrieben nach dem einstimmigen Zeugniss des christlichen Alterthums, und da diese Behauptung in Betreff keines der drei andern gemacht wird, aus dem Interesse der christlichen Frömmigkeit nicht entsprungen sein kann: so muss sie einen Grund haben. Der Uebersetzer konnte aber seine Arbeit mit seinem Rechte *Εὐαγγ. κατὰ Ματθαῖον* nennen. Als nach Entstehung der drei abgeleiteten Evangelien eine längere Zeit verflossen war, konnte es geschehen, dass man diese Diegesen theils aus Unkunde für historische Leben Jesu nahm, theils aus dem Interesse der Frömmigkeit sie gern dafür angesehen wissen mochte,

und so sie analog dem griechischen *Εὐαγγ. κατὰ Ματθαῖον* benannte, sie zu würdigen Namen aus der Jüngerschaft Christi und Pauli in Beziehung setzend. Später konnten der Benennung nach nur entweder die abhängigen mit Matthäus als Uebersetzungen von Apostelschriften oder Matthäus mit den abhängigen als original angesehen werden. Jenes war bei der augenscheinlichen griechischen Originalität des dritten und vierten nicht wohl möglich und gegen das Interesse der Frömmigkeit; dieses war leicht und das fromme Interesse gewann dabei für eine Uebersetzung und drei Diegesen derselben vier Originale. So musste sich denn von nun ab das *κατὰ* mit seinem Accusativ gefallen lassen den Autor selbst zu bezeichnen. — *Simplex veri sigillum.*

Die Annahme, dass die ehemaligen Fischer durch Inspiration befähigt worden seien, schriftstellerisch zu produciren, hätte man nie machen sollen. Diese Befähigung in dem Sinne, wie die Annahme sie setzt, ist etwas, womit der heilige Geist sich nicht abgiebt. Am liebsten lässt der liebe Gott alles hübsch seinen ordentlichen und natürlichen Gang gehen, als welcher eben auch seine Ordnung ist. Jene wunderbare Befähigung Vieler zugleich war zudem etwas Ueberflüssiges, weil es ausreichte, wenn der Herr unter seine Jünger Einen wählte, welcher die Fertigkeit, das, was er in seiner Gemeinschaft gesehn und gehört, einfach niederzuschreiben, besass. Ueberflüssige Wunder zu thun aber streitet wider die Weisheit und Heiligkeit Gottes.

Die Annahme, dass die vier kan. Evv. vier von einander unabhängige Leben Jesu seien, hätte man schon deshalb nicht machen sollen, weil sie alle vier nach ihrem Umfange und nach ihrer ganzen Anlage gleich sind, eine Erscheinung, welche wohl in nichts Anderem, als in der Abhängigkeitstheorie ihre genügende Erklärung möchte finden können. Oder wäre es nicht, wenn Vier unabhängig von einander dasselbe Leben beschrieben und ihre Beschreibungen hätten so die gleiche Länge und die gleiche schriftstellerische Behandlungsweise, wie das bei unsern vier Evv. der Fall ist, das Wunder aller Wunder? Waren aber ihre Verfasser so abhängig von einander, wie nachgewiesen: so war bei der anfangs nothwendigen schriftstellerischen Unselbstständigkeit der abhängigen auch nichts natürlicher, als dass jeder auch bezüglich des Umfangs und Ganges

sich nach seinen Vorgängern richtete. Aus dem Mangel aber einer selbstständigen schriftstellerischen Production in der ersten Kirche, welcher uns an den drei Diegesen entgegentritt, erhellt es auch erst ganz, welch eine Fürsorge und Gnade Gottes es war, dass unter den Lehrjüngern des Herrn Einer sein musste, der die Fähigkeit besass und vermöge deren sich bewogen fühlen musste, das, was er in der Nachfolge des Herrn gesehen und gehört hatte, ganz einfach, mit Verleugnung alles eigenen Urtheils und Raisonnements, wahrheitsgemäss schriftlich aufzusetzen.

Was die Verschiedenheit der abgeleiteten drei Evv. anlangt, so hat ihre Abfassung überhaupt nur einen Sinn, wenn die Autoren sich dazu entschlossen, weil sie glaubten, das Vorhandene angemessen erweitern, anschaulicher darstellen, erbaulicher wiedergeben zu können. Denn hätten sie nur die Darstellung der historischen Wirklichkeit geben wollen: so konnte bei Bekanntschaft mit den Vorgängern nur deren Berichtigung oder Ergänzung Zweck sein. Hiergegen aber streitet alles bei ihnen.

Von Widersprüchen und von Harmonie der vier Evv. im Einzelnen hätte man niemals reden sollen. Denn es sind in der That nicht die verschiedenen Seiten an demselben Christus, welche Matthäus, welche Lucas und Markus, welche Johannes darstellen; nein, es sind drei durchaus verschiedene Christus. Als historische Berichte genommen weichen die vier Evv. nicht nur in vielen Stücken von einander ab, sondern sie decken sich auf keinem Punkte. Auch wo zwei buchstäblich dasselbe sagen, da ist es nicht dasselbe, weil jedes nach jedem zu anderer Zeit, an anderem Orte, unter anderen Umständen geschehen, von anderem Standpunkte, in anderem Sinne, zu anderem Zwecke erzählt ist.

Nimmt man sie dagegen in dem Verhältnisse, in welchem wir sie erkannt, dass das erste die objective Geschichte giebt mit dem möglichst geringen Einflusse der Subjectivität des Verfassers und seiner Zeit — das ist auch göttliche Providenz und unmittelbare göttliche Mitwirkung, — dass die anderen, als Diegesen desselben, nur das Bild der Gegenstände, welches sich im Spiegel ihrer Subjectivität darstellte, nur den durch ihre Subjectivität reflectirten Christus zeichnen wollten: so ist auch nirgend Räthsel und Widerspruch, sondern überall nur Klarheit und Harmonie.

Das Ev. Matth. aber erweist sich hiernach als von der Beschaffenheit, dass wir die andern verlieren könnten und doch noch alles hätten, dass aber die Menschheit in Gefahr stände, die richtige, einfache, gesunde Anschauung von Christo, der Gottheit in Menschengestalt, zu verlieren, wenn sie Matthäus verlöre. Und so gewiss die Erscheinung Jesu Christi auf Erden der Mittelpunkt der Weltgeschichte ist, so gewiss ist auch das Evang. Matth. als treuer Bericht von derselben das wichtigste Buch von allen Büchern auf Erden.

Nachwort.

Der protestantische Theologe ist, und das je frommer desto mehr, im Allgemeinen daran gewöhnt, das Kommen des Reiches Gottes mehr von dem Glauben an die heilige Schrift als Schrift und an eine bestimmte Summe von Bekenntnissen, als von der inneren Kraft der Wahrheit abhängig zu machen. Gegen diese Gewohnheit, welche in ihrem tiefsten Grunde etwas Katholisches und, wie die Zeit vor Spener — man fand 264 Ketzereien in seinen Schriften — so gewaltig beweist, tödtend ist (2 Cor. 3, 6), streitet unsere Abhängigkeitstheorie; und wir glauben auch nicht nur, wir wissen, dass sie damit streitend in Speners, in Luthers, in Pauli, in Christi Geiste handelt. Da nun aber doch mancher Leser unsrer Schrift zu sehr in jener herkömmlichen Gewohnheit befangen sein könnte, als dass es ihm sofort von selber klar wäre, nicht Schaden nehmen könne der Glaube oder die Kirche aus unsern Darlegungen, sondern Segen in mehrfacher Beziehung müsse ihnen daraus erwachsen: so wollen wir noch an einem concreten Beispiele anschaulich machen, wie die Exegese bereits bis auf einen so ungläubigen Standpunkt fortgedrängt ist, dass sich selbst der Glaube an die einzelnen ev. Berichte erst bei unsrer Theorie wieder erholen und wohlfühlen kann.

Wir stellen hier die Aeusserungen zweier grossen Exegeten unsrer Tage über eine bestimmte Stelle neben einander und vergleichen damit, was sich über dieselbe bezüglich ihrer historischen Glaubwürdigkeit zufolge des dargethanen Abhängigkeitsverhältnisses ergiebt. Der eine ist der grosse, herrliche Mann, welchen alle Exegeten der

Gegenwart als den gelehrtesten und zugleich als wahrhaft frommen Theologen mit Freuden anerkennen dürften; der andere ist de Wette. Die bezügliche Stelle ist Matth. 4, 18—22.

Der erstere sagt: — (wir können seine Aeusserungen nur aus dem Collegienhefte entnehmen, d. h. der Form nach nur mangelhaft wiedergeben) — er sagt:

„Wenn wir uns blos an die Darstellung des Matth. halten, so fällt auf, dass nichts von einer früheren Berührung Jesu mit Petrus, Andreas und den Uebrigen gesagt ist, da die Männer ihm sogleich folgen. Dies könnte zu dem Schlusse veranlassen, dass hier eine Lücke in der Geschichte sei, indem die Männer nothwendig schon früher einen Eindruck von Jesu empfangen haben müssten. Vergleichen wir die Darstellung bei Lucas Cap. 5, 1 sq., so erhellt, Lucas erwähnt mehrerer Züge, welche sich bei Matthäus nicht finden, welche sich aber natürlich anschliessen. Wir erfahren da, wodurch die Einladung Christi: „Folget mir nach" so grosse Wirkung hervorbringen konnte. Die Darstellung des Lucas trägt das Gepräge eines Augenzeugen. Als nämlich Jesus am See war, versammelte sich eine grosse Menge Menschen, um seinen Unterricht zu hören. Er besteigt das Schiff des Simon, lässt es ein wenig vom Lande abfahren, redet zu den Versammelten, und nachdem er seinen Vortrag vollendet hat, wendet er sich an Simon mit der Aufforderung, das Netz auszuwerfen. Dieser äussert sein Bedenken, aber auf das Wort Jesu will er es noch einmal versuchen. Der Erfolg ist ein wunderbarer, Petrus wird von dem Gefühle durchdrungen, dass etwas Höheres in Jesu sein müsse.

Wir erkennen hieraus, woher es geschah, dass jene Aufforderung so wirksam war, weil nämlich diese Thatsache voranging. — So wird auch die Vergleichung Jesu anschaulich. Aus Lucas ergiebt sich uns der Berührungspunkt zwischen dem Leiblichen und Geistlichen — Fischfang und geistliche Wirkung des Wortes, das von Jesu ausgegangen. Folge mir; nach meinem Beispiele sollst du durch dies Wort solche Wirkung hervorbringen, wie du es eben gesehen." (So haben wir also Luc. zu glauben?)

„Allein in Lucas' Erzählung ist doch auch wieder manches, was frühere Bekanntschaft voraussetzt. Jesus geht sogleich zu Simon heran, dieser fährt sogleich ab und wiederholt vertrauensvoll den missglückten Versuch des

Fischfangs; und vergleichen wir Matthäus und Lucas mit Johannes, so wird es noch klarer, und wir lernen die frühere Berührung kennen. Es erhellt aus Johannes 1, 37 sq., dass die Jünglinge zu denen gehörten, die sich früher, nachdem Jesus vom Täufer getauft aus der Zurückgezogenheit hervorgegangen und aufgetreten war, an ihn angeschlossen hatten. Sie waren wahrscheinlich lauter Jünger des Täufers. Der Herr liess die sich an ihn Anschliessenden nicht immer gleich in seiner Umgebung bleiben, sondern erst das Wort bei ihnen wirken." (So haben wir also Joh. zu glauben?)

„In welchen Zeitpunkt aber setzen wir dies? In die Zeit der ersten Anwesenheit zu Kapernaum, oder der zweiten nach der Rückkehr Jesu vom Passahfeste in Jerusalem durch Judäa und Samaria? — Nach der inneren Analogie ist nicht wahrscheinlich, dass der unerwartete Fischfang die von Lucas berichtete Wirkung auf Petrus gehabt haben sollte, wenn derselbe schon vorher mehrere grosse Eindrücke empfangen hatte und schon längere Zeit in der Umgebung Jesu gewesen war. Allerdings kann man sagen, es braucht dies in Hinsicht des Petrus kein so entscheidendes Argument zu sein, es kommt auf persönliche Eigenthümlichkeit an. Petrus war feurig und rasch, empfing leicht tiefe Eindrücke, vergass sie aber auch rasch wieder, wie überall in der Zeit vor seiner eigentlichen Wiedergeburt. Daher konnte er die früheren Eindrücke vergessen haben, und das Wunder des Fischfangs wieder so stark auf ihn wirken. Indess wenn wir Johannes vergleichen, so erhellt, dass sie mit Jesu vom Jordan zurückkehrten. Dann sagt zwar Johannes nicht ausdrücklich, dass sie mit zum Feste nach Jerusalem gereist seien; aber es könnte als wahrscheinlich erscheinen, dass sie Augenzeugen gewesen waren.

Indess wahrscheinlich ist es doch nicht, dass sie Christi Wirken in Jerusalem gesehen hatten, wahrscheinlich ist, dass diese Thatsache der Berufung vor der Reise nach Jerusalem während der kurzen Zeit der ersten Anwesenheit Jesu zu Kapernaum sich zutrug.

Was dieser Annahme entgegenzustehen scheint, ist, dass nach Lucas' Erzählung sich eine grosse Menge Menschen, wie nur in späteren Zeiten seines Wirkens denkbar, um Jesus damals versammelt hatte. Das könnte auf spätere Zeit führen, zumal Joh. 4, 44 der natürlichen

Erklärung zufolge zu der Annahme berechtigt, dass Jesus in Rücksicht auf seinen früheren Aufenthalt sagte, dass der Prophet daheim nichts gelte. Nach dieser Zusammenstellung also unwahrscheinlich, dass, wenn wir die erste Berufung von Jüngern vor uns haben, eine grosse Menge Menschen sich versammelt haben sollte." — (So haben wir also Joh. nicht zu glauben?)

„Man könnte nun aber annehmen, dass Matth. in diesem Punkte genauer sei als Luc., indem er blos sagt, dass Jesus am Ufer wandelte, und dass Luc. etwas hinzugethan habe, was in spätere Zeit fiel.

Indess ist die Frage, ob wir die Menschenmenge gerade so zu denken brauchen, wie sie in späteren Zeiten oft um Jesum versammelt war. Denn auch, wo er noch nicht so grosse Werke gethan hatte, konnte es geschehen, dass, wenn er mit einem Einzelnen sprach, sich Mehrere versammelten.

Eine Differenz findet sich in den Berichten von Luc. und Matth. Nach Luc. waren die beiden Schiffe zusammen; die Söhne Zebedäi konnten auch Augenzeugen sein von dem, was auf Petrus so grossen Eindruck machte. Bei Matth. erscheinen die beiden Schiffe gesondert. Nachdem Petrus und Andreas schon Nachfolger geworden, trifft Jesus Jakobus und Johannes mit ihrem Vater. Man könnte nun sagen, dass Luc. mehr als Augenzeuge erscheine und man ihm folgen müsste. Aber in der Darstellung des Matthäus findet sich Vers 21 ein eigenthümlicher Zug, welcher auf augenscheinliche Wahrnehmung führt, dass nämlich die beiden Söhne mit ihrem Vater ihre Netze flickten. Noch mehr bekundet die Augenzeugenschaft bei Matth. der Zug, dass Petrus durch eine äusserliche Wahrnehmung erweckt wurde, während Johannes ergriffen war von seinem ersten Zusammensein mit Jesu von 4 U. Er war auch Augenzeuge zu Kana gewesen. So erklärt es sich, dass, wenn er auch nicht sah, was Petrus, er dennoch durch das blosse Wort Jesu: „Folge mir nach" angeregt werden konnte, zu folgen." — (So haben wir also Lucas nicht zu glauben?)

„Vergleichen wir Markus bei dieser Geschichte, so schliesst er sich fast ganz an Matthäus an. Nur einen kleinen Zug thut er zur Erzählung hinzu — von den Tagelöhnern. Es kann sein, dass Markus dies nicht aus einer bestimmten Ueberlieferung hat, sondern es anzusehen

ist als weitere Ausmalung. Aber die Hinzufügung musste einen besonderen Grund haben. So führt uns dies zur Voraussetzung, dass Markus mehr wusste von den ökon. Verhältnissen der betr. Männer, wusste, dass Zebedäus zu den reichern Fischern gehörte, und schloss, dass, wie solche immer, auch er Tagelöhner gehabt habe." — (Also haben wir, da bei Mark. Ausmalung möglich, das Besserwissen Voraussetzung ist, ein Geschichtemachen aus Schlüssen angenommen wird, gar keinem zu glauben?)

Wer könnte es verkennen, wie gross und mächtig, wie männlich und sicher der fromme Geist des Interpreten hier über alles zur Lösung der Aufgabe Gehörige schaltet. Was er sagt, ist unter der Voraussetzung einer gleichen Dignität der evangel. Berichte unsers Erachtens das Reifste, Gediegenste, was sich sagen lässt.

Und dennoch welches ist für den Glauben an die Glaubwürdigkeit der Berichte der Ertrag seiner so vollständigen, umsichtigen Erwägungen? Es wankt hier überall der Boden unter den Füssen, jedes wird durch jedes in Schwanken gebracht, die Aufstellungen sind ein *bellum omnium contra omnia*, es ist einem nach aufmerksamer Durchlesung, als wäre man etliche Male um sich selbst herumgedreht worden, und kann nun — weder an Matth., noch an Luc., nach an Mark., noch an Joh. Relation wirklich glauben. Das Ganze ist doch nur ein Gewebe von Annahmen und Möglichkeiten und mehr eine Zerstörung als eine Förderung des Glaubens an diese bestimmte ev. Nachricht. Und weiss man, was wir wissen, so kann man an der ganzen Gedankenentwicklung auch gar nicht verkennen, dass der grossartige Tact, das kindlichfromme, nur die Wahrheit wollende Gemüth dieses Interpreten ihn ohne unsere Theorie dazu führe, unwillkürlich darzulegen, dass hinsichtlich des betr. Abschnitts der Matthäus-Bericht als die historische Wahrheit und die Grundlage anerkannt werden müsse.

Hören wir de Wette's Urtheil über unseren Abschnitt. Er sagt in seinem Commentare zu Matthäus bez. Orts:

„Wenn nun Joh., wo nicht die Berufung dieser Apostel, doch wenigstens die Anknüpfung eines bleibenden Verhältnisses derselben mit Jesu berichtet, in Folge deren er wirklich gleich darauf Cap. 2, 2 in Gesellschaft von Jüngern erscheint: so findet sich zwischen ihm und unserm

Evangelisten ein Widerspruch. Und löst man denselben auch durch die Annahme, dass es sich hier erst um die Berufung zum Apostelamte handle, so ist doch Matthäus nicht von der Unrichtigkeit der Darstellung freizusprechen; denn offenbar will er sagen, dass diese Jünger ganz unvorbereitet auf Jesu Ruf sich aufmachen und ihm folgen.

Wenn auch unsre Erzählung nicht gerade (wie Strauss behauptet) eine mythische Nachbildung der Berufung des Elisa durch den Propheten Elia ist und sie darin überbietet, dass die App. sich nicht erst, wie jener, von Vater und Mutter verabschieden: so trägt sie doch sicher den Charakter der Sage, so wie dieser auch die Erzählung vom Fischzuge Petri (Luc. 5, 1 ff.), welche die unsrige ausschliesst, angehört."

Wir ehren die Freimüthigkeit, mit welcher hier die aus der Annahme einer gleichen Dignität der verschiedenen ev. Berichte mit Nothwendigkeit sich ergebenden Consequenzen ausgesprochen werden; aber wir wenden uns weg von dem Resultate, nach welchem sowohl der Bericht des Matth., wie des Luc., in's Reich der Sage verwiesen wird.

Wie stellt die Sache sich nach unsrer Theorie?

In's Reich der Sage, der schwebenden, fliessenden Sage wird nach ihr nichts verwiesen. Sie weiss, wie Luc. aus Matth., Mark. aus jenen beiden, Joh. aus den 3 Vorgängern wird, und indem sie das nachweist, zeigt sie immer noch etwas sehr Interessantes, nämlich in welcher Weise die erste christliche Schriftstellerei sich bethätigte, in welcher Weise unter den ersten Lehrern der ältesten Kirche die frommsten und begabtesten eine Erzählung aus dem Leben Jesu bearbeiteten, jeder steigend auf die Schultern der Vorgänger. Sagt sie, dass Johannes in dieser Geschichte nur verfahre, wie überall; dass wir in seinem Cap. 1, 19 bis zu Ende mehr eine Predigt zugleich über Matth. 3, über 11, 2—14, C. 4, 18—22, Luc. 5, 1 sq., als wirkliche Historie zu erblicken haben: so macht sie dafür auch den exegetischen Qualen und Irrfahrten in Auslegung dieser Geschichte ein Ende und gewährt für jeden Schritt festen Boden. Zudem erblickt man bei Matth. zwischen den Zeilen ein grösseres Wunder, als Luc. und Joh. in Worten aussprechen. Denn daraus, dass jene Brüderpaare durch das blosse *Δεῦτε ὀπίσω μου, καὶ ποιήσω κ. τ. λ.* sich fortgezogen fühlen, scheint ihr gerade die stille, heilige

Majestät Christi am klärsten, herrlichsten und lieblichsten hervorzustrahlen. Sie giebt uns den einfachen Matthäus-Bericht als die glaubwürdige historische, durch andere abweichende Berichte nicht mehr beeinträchtigte, Christum verklärende Wahrheit zurück. Wenn dagegen die neuere Exegese nothwendig dem joh. Ev. so viel Autopsie abdingen muss, wie sie den andern beilegt, und ihr doch auch dessen Aechtheit erklärtermaassen längst nicht mehr über alle Zweifel erhaben ist (vgl. de Wette Einl. in d. N. T. §. 110), ihr „in der Entwicklung der Reden bei Joh. die Antworten und Einwürfe der Mitsprechenden zu gleichförmig und oft in sich selbst zu unwahrscheinlich sind, als dass man nicht versucht werden sollte, sie als Zuthat des Evangelisten anzusehen" (de Wette, Einl. §. 105), so dürfen wir sagen: Nach diesem Beispiele von Matth. 4, 18—22 ist gegenüber den de Wette'schen Resultaten unsre Theorie eine heilige, gegenüber denen des vorhingemeinten gelehrten, frommen Mannes, welchen wir selber auf's unbedingteste verehren und lieben, ist sie fromm.

Sie liegt in der Mitte zwischen der conservativen buchstabenreichen, aber glaubens- und lebensarmen Rechtgläubigkeit und zwischen dem entschieden ungläubigen exegetischen Radikalismus. Indem sie aber des *Medium tenuere* sich bewusst sein darf, hält sie nicht das *Juste milieu* inne, buhlend um die Gunst beider, sondern lässt beide hinter sich zurück, und steigt in eine höhere Region. Denn sie fordert einen besseren Glauben, als die auctoritätsgläubige Rechtgläubigkeit hat und produciren kann und eine mindestens nicht weniger tapfere Freiheit, als deren die radikale Ungläubigkeit sich rühmt, und so wird sie die Opposition gegen das Falsche in beiden und die Synthesis des Wahren aus beiden, vernünftiger Glaube und gläubige Vernunft.

Berlin, Druck von A. W. Hayn.


UNIVERSITY OF CHICAGO
48 454 088